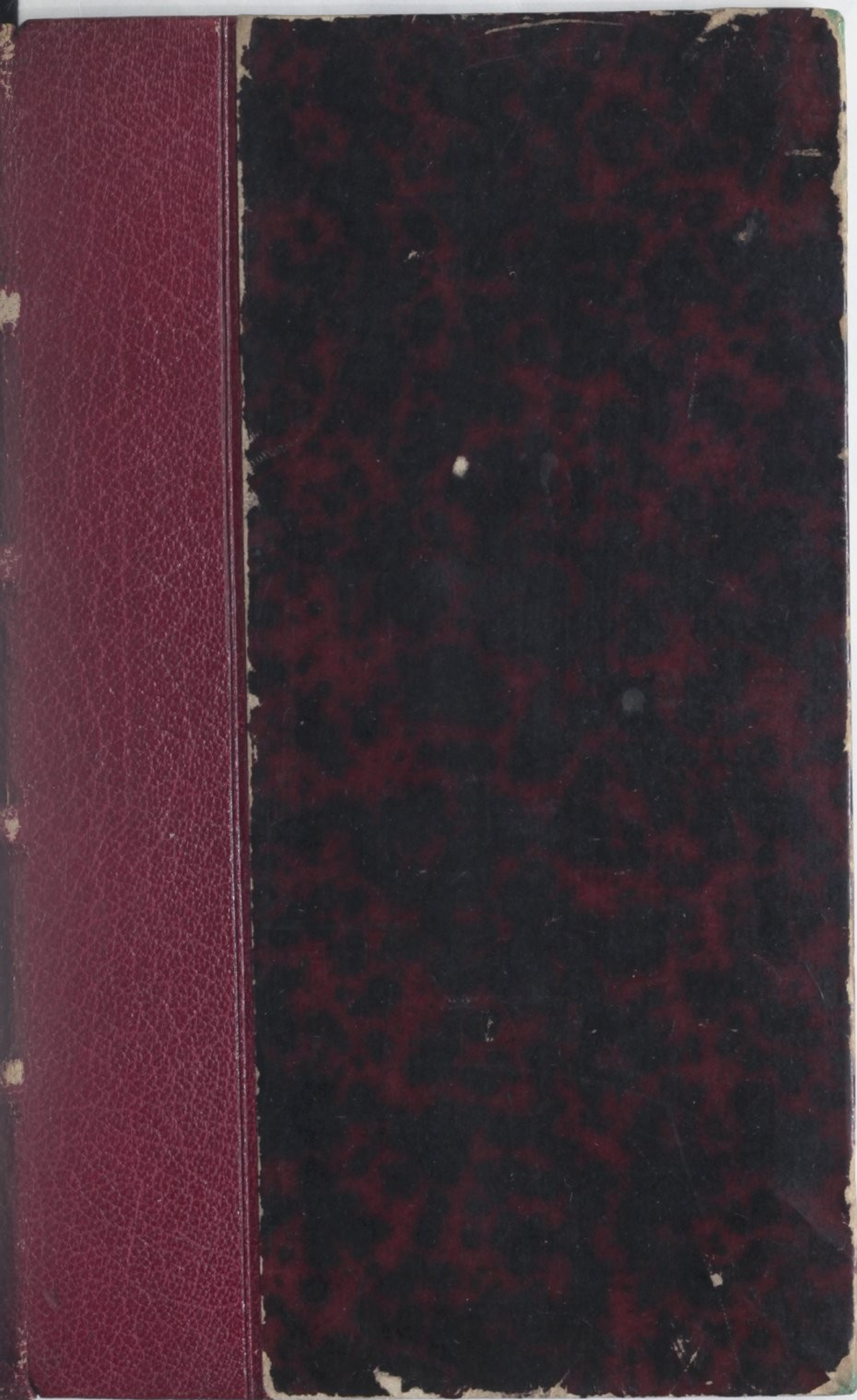
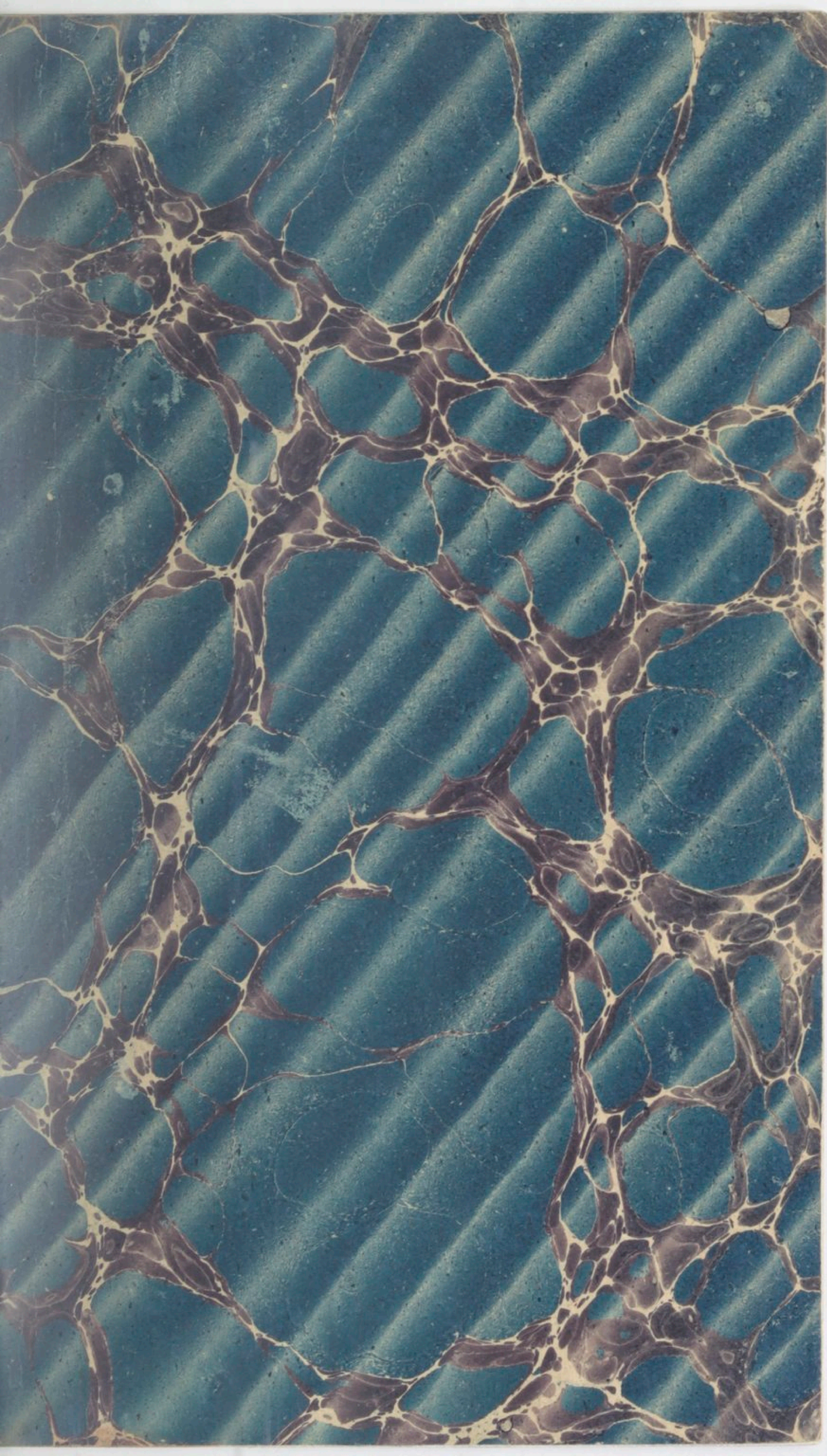
La Religion et la politique de la société moderne, précédé de deux lettres de Jean Reynaud, par Frédéric Herrenschneider







LA RELIGION

ET

LA POLITIQUE

CLICHY. — IMP. MAURICE LOIGNON ET Cᵉ,
rue du Bac d'Asnières, 12.



LA RELIGION

ET LA

POLITIQUE

DE LA SOCIÉTÉ MODERNE

PRÉCÉDÉ DE DEUX LETTRES

DE JEAN REYNAUD

PAR

FRÉDÉRIC HERRENSCHNEIDER

Vous avez beaucoup travaillé à être, il est temps de travailler à paraître, non dans l'intérêt de votre personne, mais dans celui de votre œuvre.

2e *Lettre de Jean Reynaud*, page XVI.

PARIS
E. DENTU, LIBRAIRE-ÉDITEUR
PALAIS-ROYAL, 17 et 19, GALERIE D'ORLÉANS

1867



AVANT-PROPOS

DEUX LETTRES DE JEAN REYNAUD

AVANT-PROPOS

DEUX LETTRES DE JEAN REYNAUD



L'auteur qui, pour la première fois, présente un livre au public a généralement besoin de s'appuyer sur la recommandation d'un écrivain connu et estimé. Mais un penseur solitaire qui publie ses recherches sur les problèmes les plus ardus que l'esprit humain puisse aborder a doublement besoin d'un répondant autorisé, car plus qu'un autre il risque de passer pour un rêveur dévoyé, d'être pris pour un utopiste présomptueux, et jeté dans la fossé aux oubliettes avant d'avoir été écouté.

En effet, comment oser aborder publiquement les problèmes primordiaux, élucidés pendant six

mille ans par les esprits les plus illustres de l'humanité, lorsqu'on est ignoré et que l'on n'a pas encore donné la moindre preuve de son savoir ni de ses talents?

N'est-ce pas là la dernière des témérités; et ne mérite-t-on pas d'être reconduit sans délai dans la solitude que l'on a eu tort de quitter.

« Qui croirait, dit à ce sujet une des autorités de l'Institut (1), que sur la nature divine, sur les attributs de Dieu, sur la divine Providence, sur la génération des êtres, sur l'essence de l'âme et toutes les questions du même genre, il nous reste encore à nous ou à nos descendants des découvertes à faire, et que nous en saurons beaucoup plus que Platon, Saint-Anselme de Cantorbery, Saint-Thomas d'Aquin, Descartes, Leibnitz, Malebranche? La science, comme je l'ai déjà remarqué, n'est pas pour cela restée immobile; nos idées ont pris une expression plus franche et plus nette, nous connaissons mieux les sources d'où elles dérivent, mais le fond n'a pas changé, car c'est le même que celui de notre intelligence. »

Voilà donc, bien entendu, selon l'opinion de nos plus hautes sommités scientifiques, qu'il est inadmissible que l'on puisse avoir l'espoir de faire de

(1) Ad. Franck. *De la certitude*, p. XVIII, 1847.

nouvelles découvertes en philosophie. L'on sait à peu près tout ce que l'on peut apprendre sur ces matières primordiales; et les hommes qui président en quelque sorte à l'enseignement public se croient, par conséquent, autorisés à éconduire tous ceux qui manifestent cette prétention insolite.

Telle est la situation difficile que l'état de la science fait à celui qui se dévoue à la solution des problèmes sociaux, solution qui est loin d'être trouvée, bien que les savants se posent comme suffisamment instruits.

Sans doute, il faut reconnaître que le domaine de la métaphysique n'est pas excessivement étendu, et qu'il a été déjà mille fois parcouru en tout sens. Mais il est non moins constant que tant qu'il y aura encore des obscurités, aussi longtemps la science ne saurait avoir dit son dernier mot. Or, aujourd'hui encore, après plus de vingt siècles de recherches, on est en droit de reprocher à nos savants philosophes ce qu'Aristote — que M. Franck n'a pas compris parmi ses autorités — a reproché à Platon, de se perdre dans l abstrait, et de ne pas considérer l'être dans sa nature concrète.

Il est vrai qu'Aristote, après avoir déterminé, ainsi que nous le verrons plus tard, d'une façon assez précise les principes premiers de l'être, a abandonné lui-même cette voie féconde sans en tenir plus aucun compte dans ses travaux.

Mais cette défaillance du grand philosophe n'empêche pas que son observation ne soit fondée, et que le problème posé par lui ne reste encore à résoudre, bien que la connaissance de la nature concrète de l'être est la notion fondamentale de la métaphysique, et par conséquent de toutes les sciences. Or, l'ignorance où se trouvent encore nos illustres philosophes à l'endroit de cette notion souveraine suffit, à mon avis, pour leur défendre de tirer l'échelle, de déclarer impossible tout nouveau progrès de la science première, et d'ajouter le poids de leur autorité aux préjugés et à l'indifférence que rencontre tout novateur de la part de ses contemporains.

Cette détermination exacte de la nature concrète de l'être, ignoré par la philosophie actuelle, est précisément la base de mon argumentation pour

l'établissement des dogmes religieux et des principes politiques de la société moderne; et l'on se convaincra je l'espère que les éclaircissements qu'elle procure ne sont point à dédaigner. Cette donnée me permet en outre de signaler, tant sous le rapport moral que politique et ontologique, les graves erreurs du spiritualisme, perfectionné par M. Cousin, et professé par M. Franck et ses illustres collègues de l'Académie des sciences morales et politiques; erreurs qui pèsent avec une si déplorable fatalité, sur le mouvement des esprits et sur la consolidation de l'ordre social issu de la Révolution. Mon travail, malgré tout le respect que l'on doit sans conteste aux penseurs éminents que l'honorable membre de l'Institut nous propose comme modèles, est donc étroitement lié à la rénovation de la philosophie, qu'on nous donne comme étant parfaite et sans tache; et le but que je me propose d'atteindre me semble, par conséquent, digne de l'attention du public éclairé. Mais en attendant que l'on puisse juger si mon écrit contient des données vraiment nouvelles et une solution réellement sa-

tisfaisante des problèmes posés par le dix-huitième siècle, je présente pour garant de son importance relative les paroles encourageantes qu'un homme de grand mérite et de noble caractère a prononcées quelques jours avant son douloureux et regrettable trépas, et qu'il m'a transcrites dans les lignes qui suivront.

Les deux lettres qu'on va lire de notre illustre mort ont encore un autre mérite à mes yeux que celui de me servir d'introduction dans le monde des penseurs; car elles établissent, en même temps, mon indépendance de toute préoccupation de parti et mon sincère désir de ne rechercher que la vérité sur notre destinée dans le présent et dans l'avenir. C'est en vue de ce double but que je me permets de livrer ces lignes confidentielles à la publicité, bien qu'elles n'aient été nullement écrites dans cette intention. L'unique regret qui me reste, en m'affranchissant d'une réserve discrète, est que mon travail n'ait pas eu la bonne fortune d'être jugé par celui sous le patronage duquel il voit le jour. Sa haute intelligence aurait pu me guider dans la voie

difficile où je m'engage, et certes je me serais toujours efforcé de suivre ses conseils, autant que les principes que je crois devoir établir me l'eussent permis.

J'ai eu l'honneur de connaître Jean Reynaud dans les premières années de ma jeunesse, lorsque je fus son condisciple dans l'œuvre saint-simonienne. C'était lui qui avait été chargé de m'initier à la doctrine, de me préparer à renoncer au principe de la chute, et à consacrer ma vie entière à celui du progrès. Depuis lors je n'eus plus de relations avec lui; il planait dans les hautes sphères de la pensée, tandis que je me perdais dans les rangs pressés de la foule. La société saint-simonienne ne tarda pas d'ailleurs à être dispersée, plus sous le poids de ses propres erreurs que par l'action du gouvernement d'alors ; et mon sort fut ainsi séparé de ceux que j'avais appris à aimer et à estimer. Rentré dans l'ornière ordinaire de la vie, je conservai néanmoins ma foi au progrès, et continuai à me guider dans ma conduite et dans mes aspirations d'après les opinions que je m'en faisais successivement.

Il serait fort déplacé qu'un inconnu vînt livrer au public son autobiographie, en guise de préface à son premier écrit, car personne ne saurait s'intéresser à quelqu'un qui ne s'est pas encore fait connaître. Je ne crois donc pas devoir entrer dans de longs détails sur ce qui me regarde personnellement; mais comme les idées que j'ai à exposer sont puisées en grande partie en dehors de la tradition de l'école, bien qu'elles n'y soient pas complétement étrangères, et qu'elles aient été surtout le résultat de ma propre expérience, je pense devoir instruire le lecteur de quelques circonstances qui pourront lui en expliquer l'origine et la raison d'être.

La première circonstance qui a dominé ma carrière, c'est que l'état de ma santé depuis mon jeune âge m'avait empêché de faire régulièrement mes études classiques; de sorte que, malgré le désir de mes excellents parents, je n'ai pu suivre une carrière littéraire ou scientifique, et que je fus par suite rejeté dans une profession toute différente. Cette circonstance, très-fâcheuse sous tout autre rapport, a eu pour moi cet avantage négatif de me laisser

étranger à toute théorie quelconque, et de m'avoir obligé à des recherches personnelles et indépendantes.

Le second fait important pour moi a été de quitter la carrière commerciale à l'âge de trente ans, et d'avoir entrepris celle de professeur de piano, parce qu'à tort ou à raison, j'avais cru remarquer que l'obligation de n'envisager mes actes qu'au point de vue des profits et pertes me détournait de mes idées de progrès.

Une troisième et dernière observation que je crois utile de communiquer au lecteur, c'est que dans ma nouvelle profession j'appris à mes dépens que les dispositions naturelles sont nécessaires pour faire un artiste, et que par conséquent si on ne réussit pas toujours dans ses projets, ce n'est pas seulement la bonne volonté qui manque, mais que c'est souvent aussi notre nature, ou plutôt notre âme qui y apporte des obstacles quelquefois insurmontables.

C'est ainsi que, par l'expérience de la vie et par les luttes que je soutenais pour mon propre perfec-

tionnement, j'ai été conduit à aborder l'étude de l'âme et à m'initier par moi-même dans la science de l'être, sans savoir encore que c'était là le véritable fondement des connaissances humaines.

De retour à Paris en 1849, après presque vingt ans d'absence je revis quelques-uns des anciens membres de la doctrine saint-simonienne et les retrouvai, à mon grand étonnement, à peu près au même point, où je les avais quittés. Le père Enfantin lui-même, malgré la position honorable qu'il occupait dans le monde des affaires, caressait encore son affreuse élucubration physiologique soi-disant religieuse, et se préparait à publier sa *Science de l'homme*, où entre autres jolies choses, il voulait enseigner à l'humanité à digérer et à transpirer saintement :

« Mon cher docteur, dit-il page 106, nous parlons physiologie, nous en parlons religieusement, nous pouvons donc aborder saintement la digestion, la transpiration, les sécrétions et excrétions et nous occuper avec un égal respect des deux extrémités du tube élémentaire, sur lequel et autour duquel l'homme tout entier a été divinement organisé. »

Quelque affection que je pus avoir pour Enfantin et pour mes anciens condisciples, je ne pus qu'être surpris de ce que l'expérience de la vie ne leur eût pas mieux ouvert les yeux sur les lois divines qui règlent nos destinées. Dès lors je me proposai de me livrer à l'étude et de me préparer à entrer en lice, afin d'établir la science religieuse et politique sur son véritable terrain.

Mais avant d'entreprendre ce grand labeur il a fallu d'abord me créer une petite clientèle pour pourvoir à mon existence, et chacun sait que ce n'est pas là une affaire facile. J'y mis plus de temps que je ne l'eusse voulu. Mais lorsqu'une fois je crus être assuré de mon pain quotidien, j'entrepris les travaux nécessaires pour réaliser mon projet. C'est ainsi que j'appris successivement, non-seulement ce qui avait été écrit sur les problèmes philosophiques, moraux et politiques par les plus illustres penseurs des temps anciens et modernes, mais je reconnus aussi qu'à côté de beaucoup de choses de mérite, une foule d'erreurs émaille les écrits les plus en renom.

Après quelques années de recherches assidues,

je parvins à mettre un peu d'ordre dans mes idées personnelles et à les rattacher aux notions déjà connues. Je composai alors un petit volume sous le même titre que porte ce livre, où je cherchais à mettre en relief quelques idées principales sur les nécessités religieuses et politiques du moment.

Lorsqu'il fut terminé et que je voulus le faire éditer, il m'arriva ce qui arrive à presque tous ceux qui commencent, je ne trouvai personne qui consentît à s'en charger. N'ayant pas alors les fonds nécessaires pour publier mon travail à mes frais, je dus me résigner à le laisser inédit, et me borner à le communiquer à quelques amis, pour apprendre d'eux s'il avait quelque valeur, et s'il était autre chose qu'une élucubration indigeste. C'est à cette époque que je lus le beau livre de l'auteur de *Terre et Ciel* et que je conçus le projet d'aller le trouver et de lui soumettre mon travail avec l'espoir de le voir s'intéresser à sa publication.

Jean Reynaud eut la bonté non-seulement de se souvenir de moi et de me recevoir amicalement, mais aussi de se charger de lire mon manuscrit et de

me promettre de me venir en aide, si l'écrit lui convenait. Ce bon accueil me fit concevoir quelque espérance. Malheureusement le résultat ne fut pas conforme à mes désirs. Loin d'approuver mes idées, il les condamna; et dans sa lettre il les malmena de la rude façon qu'on va lire :

Première lettre de Jean Reynaud.

Neuilly 2 juillet 62.

Mon cher ancien confrère,

J'ai lu avec un intérêt soutenu votre ouvrage. Il dénote une grande persévérance de pensée et une force métaphysique incontestable. Malheureusement pour moi, il a presque continuellement soulevé une très-vive opposition dans mon esprit. Votre théologie et votre politique ont en moi un adversaire très-décidé. Quant à Louis-Napoléon en particulier, vous appelez droit et légitimité ce que

j'appelle.................. Vous voyez donc combien nous sommes loin de nous entendre, et vous comprenez mon regret de ne pouvoir vous aider comme je l'espérais. Mais je ne doute pas que dans les rangs du Bonapartisme vous ne trouviez tous les secours nécessaires pour la publication de vos idées. Ce parti y est évidemment intéressé. Trouver un philosophe qui consente à le prendre au sérieux, c'est une bonne fortune qu'il ne devait pas espérer !

Agréez, etc.

A la lecture de ces lignes mordantes et de ces expressions de répulsion, je compris avoir fait la faute de traiter d'abord mon sujet d une façon incomplète, et ensuite de l'appliquer directement aux hommes et aux choses. En théologie je froissais les convictions spiritualistes de l'auteur de *Terre et*

Ciel, et en politique je blessais l'un des plus nobles acteurs de la république, détruite par le coup d'État du 2 décembre. Mon but, en effet, n'était pas d'écrire une œuvre de parti, mais de préciser les lois sociales qui règlent nos destinées d'une manière générale. J'avais surtout la volonté d'éviter de blesser des hommes honorables que j'estimais personnellement, et dont je partageais les tendances élevées, tout en cherchant à leur faire remarquer la défectuosité et les dangers inévitables des principes qu'ils poursuivent avec autant de conviction que de persévérance.

Je répondis donc dans ce sens à mon respectable ami; et quelques jours après, j'allai lui rendre visite pour m'expliquer à cœur ouvert avec lui. Nous eûmes ensemble une longue conversation où Jean Reynaud s'aperçut parfaitement de la bonne foi de mes recherches et de mon désir exclusif d'arriver à la vérité. Nous pûmes donc nous réconci-

lier sans arrière-pensée, et pour arriver à mettre mes idées au grand jour, il me conseilla d'écrire un mémoire sur l'un des principaux sujets de mon système, et de le présenter à l'Académie des sciences morales et politiques, qui selon son opinion ne pouvait manquer de me faire bon accueil.

Cette idée me sourit, puisque je n'avais aucun doute que l'Institut, fondé pour le progrès des sciences, n'accueillît avec quelque intérêt la communication d'un perfectionnement important à introduire dans la métaphysique, et par suite dans toutes les autres sciences.

Je me mis donc à l'œuvre et composai un écrit sur la nécessité de considérer l'âme comme un être concret et non comme une simple force ou pensée. Ce mémoire portait le titre : *Des conditions de la réalité*. — Terminé en avril 1863, je me présentais au secrétariat avec la confiance la plus grande dans la haute sollicitude de l'Académie. Mais je fus

singulièrement déconfit d'apprendre que ce corps illustre ne recevait pas d'autre mémoire que ceux qui concouraient sur un des sujets de son programme annuel. L'honorable membre qui remplissait à ce moment les fonctions de secrétaire, tâcha de me faire comprendre que sa compagnie a cru devoir prendre cette mesure pour éviter que son opinion ou son suffrage ne fût exploité par les auteurs.

A mon avis l'autorité de l'Institut n'aurait pu, au contraire, que gagner dans l'exercice d'une juridiction établie dans l'intérêt de la vérité et dans celui du pays. Car les questions philosophiques et politiques sont quelquefois brûlantes, et il vaudrait mieux qu'elles fussent élucidées par une autorité compétente, que livrées à la publicité, au risque d'apporter un nouveau ferment d'agitation et de discorde dans les esprits déjà si discordants. Les autres classes de l'Institut sont sous ce rapport plus accessibles. Que l'on compose, par exemple,

un onguent de quelque vertu, l'on sera accueilli par l'une d'elles avec bienveillance, et un rapport officiel en sera présenté par des commissaires chargés de l'examiner. L'œuvre la plus méritante, en philosophie et en politique est, au contraire, impitoyablement rejetée, obligée de se faire imprimer et de remuer le public avant d'être jugée digne de l'attention de notre premier corps savant.

Ne se fait pas imprimer qui veut. C'est une forte dépense pour un pauvre philosophe, et les éditeurs, avertis par l'expérience, sont obligés de faire la sourde oreille, puisque le public se méfie de ces ouvrages généralement abstraits et soporifiques. Les meilleures pensées peuvent donc de cette manière être forcées de périr faute d'une main secourable! Voilà le résultat de ce règlement absolu de l'unique institution créée pour le perfectionnement des connaissances supérieures. Ce sont là les

observations que je pris la liberté de présenter à mon illustre interlocuteur.

Il va sans dire que mes frais d'éloquence restèrent sans effet. Mais, bien que chargé de représenter ce corps savant, et tenu de refuser mon travail pour obéir au règlement, ce membre eut l'obligeance de m'offrir d'en prendre connaissance personnellement, offre que j'acceptai avec reconnaissance.

Quelque temps après, ce membre de l'Académie des sciences morales et politiques me le rendit en m'engageant d'en faire un extrait et en me donnant quelques conseils pour y mettre plus d'unité. Il me faisait espérer que sous cette nouvelle forme on pourrait peut-être en faire lecture de vive voix à l'une des séances de cette Académie. Mais que peut être l'extrait d'un mémoire de philosophie, sinon une espèce de sommaire détaillé qui ne présente aucun intérêt pour un auditoire nombreux, de

quelque bonne volonté qu'il soit? — Effectivement, lorsque j'eus achevé ce nouveau travail et que je l'eus communiqué à M. le secrétaire perpétuel, il me le rendit également en me faisant l'observation décourageante que je viens d'indiquer.

Entre temps, Jean Reynaud revint de Cannes, hélas pour la dernière fois ! Je lui portai mon mémoire sans connaître son état de santé. Il le reçut avec sa bonté habituelle, le lut malgré ses souffrances, et m'écrivit ensuite cette seconde lettre, qui contraste presque complétement avec la première. Je la donne telle quelle, sans rien en retrancher.

Deuxième lettre de Jean Reynaud.

Neuilly 14 mai 63.

Mon cher ancien condisciple, je suis bien aux regrets de ne vous avoir point encore donné signe de vie. Mais je subis en ce moment un traitement pour lequel toute application un peu soutenue m'est sévèrement défendue, et je ne puis lire vos cahiers que d'une manière très-intermittente. Je ne saurais cependant résister à vous dire dès maintenant combien je suis frappé du mérite de votre nouvelle composition. Je la trouve supérieure à la première, et c'est bien avec celle-là qu'il faudra débuter dans la publicité. Je ne partage pas tous vos points de vue, mais je suis frappé de la force et de la lucidité de votre pensée. Il faut

que vous preniez place en pleine lumière parmi les penseurs. Mais c'est là que se présente la difficulté principale, car c'est une difficulté qui ne dépend ni de vous ni de moi. Ouvrir les yeux du public sur un livre de philosophie, même d'un auteur connu, est une entreprise malaisée ; mais combien l'entreprise est-elle plus épineuse encore s'il s'agit d'un inconnu ! Le volume serait imprimé que rien ne serait fait, si personne ne l'achetait. Je pense donc toujours qu'il faut profiter de l'Académie pour élever vos idées et votre personne à un commencement de notoriété, et seulement alors vous présenter devant le public. Peut-être aussi pourriez-vous débuter, non dans la Revue des Deux-Mondes, *qui ne vous accepterait pas, mais dans la* Revue germanique. *Vous pourriez, par exemple, détacher dans ce but votre chapitre sur le caractère des hommes et des nations, en le modifiant d'une manière à en faire un morceau complet par lui-*

même ; ou même concevoir tel autre article spécial qui vous conviendrait, en évitant toutefois d'avoir l'air de vous poser en auteur de système. Sans connaître directement M. Neff-tzer ni M. Dollfus, je crois que l'on arriverait sans peine à vous recommander convenablement à ces Messieurs. Vous avez beaucoup travaillé à être, il est temps de travailler à paraître, non dans l'intérêt de votre personne, mais dans celui de votre œuvre.

Agréez, je vous prie, mes meilleurs sentiments d'estime et de sympathie.

Quelques semaines après avoir tracé ces lignes, Jean Reynaud mourut, répandant un deuil profond non-seulement dans le cœur de sa digne compagne et de ses nombreux amis, mais aussi dans l'esprit de tous ceux qui ne l'avaient connu que par ses travaux. Je perdis en lui un guide éclairé et un conseiller sûr et expérimenté.

Dès lors, abandonné de nouveau à mes propres inspirations, je cherchai de toute part à faire agréer mes idées et à faire recevoir mes écrits. Mais l'Académie m'étant fermée, les Revues et les journaux ayant leurs opinions et leurs visées particulières, je m'aperçus, après bien des tentatives infructueuses, qu'il fallait aborder de front le grand œuvre, écrire un travail aussi complet que possible, sans dépasser certaines limites, et m'efforcer d'en rendre les idées suffisamment claires, afin d'y intéresser tous les lecteurs intelligents. J'ai par ce motif repris mon premier écrit sur le problème religieux et politique de la société moderne, et lui ai donné tout le développement nécessaire, pour que l'on ne puisse se méprendre sur sa valeur rationnelle et expérimentale. Je présente cette nouvelle œuvre avec confiance au public; puisqu'elle *renferme une solution nouvelle des questions brûlantes du jour, basée sur la connaissance de l'être*

selon sa nature concrète, c'est-à-dire d'après les conditions de la réalité.

Les principes émis dans cet ouvrage ne diffèrent point de ceux qui ont été établis dans mon mémoire, et que Jean Reynaud a jugés dignes de ses sympathies. Je crois, par ce motif, pouvoir me recommander auprès de l'honorable public du suffrage de cet homme éminent, dont on connait le caractère élevé et l'esprit de justice, bien que ce livre ait été écrit après qu'il eut cessé de vivre parmi nous.

Paris, le 15 septembre 1867.

LIVRE PREMIER

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES

PROBLÈME SOCIAL

CHAPITRE I

LA MORALE ET LA RELIGION

Depuis près d'un siècle de révolution la société moderne n'est point encore parvenue à trouver son assiette normale. Réorganisée à la surface, elle reste profondément agitée. L'ordre matériel seul est assuré dans le présent, puisqu'il est garanti par l'intérêt général; mais il ne possède nulle certitude de durée, parce qu'il manque d'une base rationnelle légitime. Exposée aux entreprises incessantes des partis extrêmes qui, forts de leurs convictions absolues, ne craignent pas de poursuivre leurs projets téméraires, la société reste atteinte d'un malaise chronique, parce qu'elle ignore ses destinées présentes et éternelles et qu'elle est réduite à chercher dans les biens terrestres le bonheur et la tranquillité qui lui manquent et qu'elle ne saurait y rencontrer. Cette crise se prolonge donc si démesurément, parce qu'il n'est au pouvoir de personne de mettre de l'ordre dans les choses sans commencer d'abord par l'introduire dans les esprits, et parce que le christianisme, qui a été le fondement de la société depuis vingt siècles, a perdu son autorité mo-

rale, par suite du progrès des lumières et du développement de la prospérité générale, sans qu'une nouvelle doctrine ait été formulée qui puisse le remplacer avec avantage et éclairer l'humanité sur ses nouvelles destinées. Ce défaut de principes supérieurs permet ainsi d'abord au christianisme de rester debout et de continuer à inquiéter les consciences par son enseignement suranné; et ensuite, à l'esprit public de se forger une masse de théories qui n'opposent aucune barrière sérieuse ni au désordre ni à la dépravation générale. La situation de la société fille de la Révolution, à considérer d'une façon rigoureuse, est par ces motifs excessivement grave, et tient à l'élévation transcendante des idées qui sont en cause, aux difficultés de déterminer la fin de nos destinées et de remonter aux premiers principes de la science, sans tomber dans des erreurs et des inconséquences inextricables. Aussi, malgré les nombreux et louables efforts qui ont été tentés depuis la Révolution par les savants et les philosophes, afin de remplacer avec avantage la doctrine chrétienne, trop fortement controversable, la raison humaine a échoué jusqu'à présent devant la difficulté de l'entreprise. Cet insuccès a été si complet, que, de nos jours, on est généralement convenu de renoncer à cette œuvre ardue, de se récuser devant l'inexplicable et de s'accommoder de palliatifs; *et le grand parti libéral qui est chargé de poursuivre la rénovation sociale commencée par nos pères, s'est aujourd'hui arrêté, faute de mieux, à deux compromis également dangereux et irrationnels : la séparation de l'Etat et de l'Eglise, et celle de la morale et de la religion;* comme si d'un trait de plume on pouvait se dégager des incertitudes qui nous gênent

et se délivrer des obstacles qui nous embarrassent.

Cependant quelle que soit la réserve que l'on s'impose pour laisser dormir ces problèmes en apparence insolubles et pour habituer sa pensée à l'abstention, chaque jour nous apporte ses peines à supporter, ses incertitudes à résoudre, ses obstacles à vaincre, qui nous contraignent à prendre un parti, à nous décider dans un sens ou dans un autre, comme si nous étions fixés sur notre véritable destinée, comme si nous savions ce qui nous est moralement et pratiquement utile ou nuisible. Cette perplexité déjà très-pénible en elle-même, le devient encore davantage par les conséquences qui suivent nos actes et par les effets qui résultent de nos erreurs; car chacun de nos sentiments, chacune de nos pensées et chacune de nos actions pèsent inévitablement sur nos intérêts de la vie présente et sur ceux de la vie future. Les faits et les événements viennent donc, malgré notre lassitude, rendre notre réserve impossible, et les problèmes quelque mystérieux qu'ils soient se posent d'eux-mêmes devant notre esprit et demandent à être résolus dans l'intérêt de notre bonheur privé, comme dans celui de la paix et de la prospérité publiques.

Par ces motifs, la question religieuse, quoique si impénétrable de sa nature, reste néanmoins toujours à l'ordre du jour, et se posera itérativement tant qu'elle n'aura pas reçu de solution définitive. En attendant ce résultat si justement désiré, l'opinion de tous ceux qui s'en préoccupent a sa valeur relative, et c'est là ce qui m'encourage à tenter l'entreprise pour mon compte et à faire, comme tant d'autres, l'exposition de mes recherches personnelles sur ce grave sujet.

Le premier point à résoudre, à mon avis, dans cet or-

dre d'idées, *est de savoir si en vérité la morale a besoin de s'appuyer sur un dogme, ou si elle est réellement indépendante, et si elle suffit à elle seule pour diriger notre conduite personnelle et celle des populations en général.* Car personne ne met en doute la nécessité sociale d'une loi morale, mais beaucoup de bons esprits supposent que cette loi est indépendante de la religion, et que les notions de la conscience nous éclairent suffisamment sur nos véritables intérêts.

En effet, il est incontestable, qu'abstraction faite des préoccupations journalières de sa vie matérielle, l'homme, concentré en lui-même, aperçoit clairement dans sa conscience les éléments des principes sublimes du vrai, du bien et du beau. De plus, il n'est pas moins certain que des individualités grandes et généreuses ont illustré l'humanité par la noblesse de leur caractère et le désintéressement de leurs actes, en puisant leurs inspirations à cette source inépuisable de l'idéal. Mais, par contre, il n'est pas moins péremptoire aussi, qu'à côté de ces intuitions d'origine divine, les hommes possèdent également en eux le besoin d'être heureux, et que ce besoin est plus puissant, plus irrésistible que les voix intérieures, puisqu'il est fondé sur la nécessité de notre existence journalière et sur la satisfaction impérieuse d'instincts vivaces, poignants, insatiables. Les hommes suivent donc, en immense majorité, l'impulsion de ces besoins tyranniques et ne leur sacrifient que trop facilement les avertissements de leur conscience. Ils se croient même très-autorisés à leur accorder la préférence puisque leur instinct de bonheur n'est pas de leur invention, qu'il est inné en eux et que le Créateur lui-même l'a déposé dans leurs entrailles.

Toutefois l'expérience nous apprend d'abord que ceux qui n'écoutent que leur instinct de bonheur, n'aspirent qu'aux jouissances sensuelles et évitent a la longue tout ce qui les en détourne; et ensuite que les hommes qui négligent de s'inspirer de l'idéal finissent par se dégrader et par s'abrutir. L'histoire nous apprend encore qu'un État, dont les habitants ne reconnaissent que leurs intérêts égoïstes et actuels, est livré bientôt au désordre, aux violences et aux actes les plus odieux, et qu'il entre rapidement en décadence par la dépravation des mœurs et la défaillance de la raison. En conséquence il a été unanimement reconnu que les peuples doivent combattre leurs passions et obéir rigoureusement à des règles de conduite déterminées. La difficulté consiste donc d'une part, à préciser ces maximes, et d'autre part, à obliger tout le monde, rois et sujets, citoyens riches et pauvres à les pratiquer avec constance et sévérité.

Les religions disposent généralement d'un puissant moyen pour faire observer par les grands comme par les peuples les commandements qu'elles imposent. Ce moyen consiste à reconnaître comme sacré cet instinct de bonheur, mais d'en reporter la véritable satisfaction après cette vie, comme récompense de ceux qui auront rempli leurs devoirs et obéi exactement à leurs prescriptions. Le christianisme, lui-même, cette doctrine du renoncement, use largement de ce moyen afin de s'emparer de l'esprit de ses fidèles; car non-seulement, il se montre exclusivement préoccupé du salut de leur âme, mais il les menace aussi des peines les plus terribles de l'enfer. En retour il leur a imposé, pour les temps présents, les plus dures privations : l'humilité, la foi et les

bonnes œuvres, et a su longtemps se faire obéir. Ainsi Jésus-Christ, pour commencer son œuvre et pour se saisir de la confiance de ses contemporains, a gravi la montagne, suivi de la foule, s'est retourné contre l'assistance attentive, et l'a haranguée en s'adressant par sept fois à son instinct de bonheur :

Heureux, dit-il, (1) les pauvres d'esprit, car le royaume des cieux est à eux!

Heureux ceux qui sont dans l'affliction, car ils seront consolés!

Heureux les débonnaires, car ils hériteront de la terre!

Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils obtiendront miséricorde!

Heureux ceux qui auront le cœur pur, car ils verront Dieu!

Heureux ceux qui procureront la paix, car ils seront appelés enfants de Dieu!

Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice, car le royaume des cieux est avec eux!

Jésus-Christ a fait appel à l'humanité au nom de son bonheur futur, et l'humanité l'a suivi dans la voie de la mortification présente; car le bonheur est le but sensible de notre destinée, et les hommes, pour l'obtenir, sont prêts à tous les sacrifices.

C'est donc bien par l'intérêt du salut à venir que les religions parviennent à gouverner les peuples et à mettre une barrière au débordement du sensualisme et des intérêts matériels. La science morale, renonçant aux mystères d'outre-tombe, a dû choisir un procédé tout

(1) Évangile selon saint Matthieu, ch. V, § 1.

différent pour étayer sa morale; mais elle n'a pu trouver mieux, pour combattre les vices des hommes, que de leur ordonner le désintéressement au nom du bien en lui-même. Ne pouvant se servir de cet instinct indomptable de bonheur, qui est la fin effective de tous les êtres, la philosophie l'a remplacé par cette intuition sublime, mais vague et indéterminée, *et a dû imposer témérairement un désintéressement à ceux qui veulent absolument être heureux dans ce monde et dans l'autre.* De là est née une impuissance radicale de la morale indépendante de se saisir du gouvernement spirituel des peuples, impuissance que les moralistes les plus éminents constatent d'eux-mêmes. Ainsi Aristote, le fondateur de cette science, se plaignait à son disciple Nicomaque, il y a plus de deux mille ans, de l'inanité de ses travaux sur cette matière, et de nos jours son savant traducteur confirme cette triste infirmité, en observant (1) :

« Plus une société est corrompue, et plus la foule est ignorante et vicieuse, plus il faudrait essayer de les guérir si c'était véritablement le but de la science morale. Mais la philosophie, sans entrer dans cette route, où l'attendent tant de mécomptes et de difficultés insurmontables, doit se dire, que si elle ne peut songer à réformer les siècles, elle peut toujours *sauver son propre honneur*.

L'insuffisance de la morale indépendante pour gouverner la société est donc bien sincèrement reconnue par ceux qui s'y connaissent le mieux; et cette défaillance doit être attribuée, à mon avis, au faux point de vue où elle est obligée de se placer pour ne pas em-

(1) Barthélemy Saint-Hilaire, Préface de la *Morale* d'Aristote.

piéter sur le domaine religieux, c'est-à-dire de renoncer au salut de la vie future comme fin de la morale. Cependant les moralistes n'ignorent pas l'empire universel que le besoin du bonheur exerce sur les hommes, car l'antique philosophe l'a également signalé :

« Mais, a-t-il dit (1), voici précisément le caractère que semble avoir le bonheur, c'est pour lui et toujours pour lui seul que nous le cherchons, ce n'est jamais en vue d'une autre chose. Au contraire quand nous poursuivons les honneurs, les plaisirs, les sciences, la vérité sous quelque forme que ce soit, nous désirons bien sans doute ces avantages pour eux-mêmes, mais cependant nous les désirons aussi en vue du bonheur. »

Les moralistes sont donc bien dûment instruits de l'universelle influence de ce besoin primordial de la nature humaine, et se trouvent bien avertis que le but de la morale, si elle veut être utile, doit nous éclairer sur les conditions de notre bonheur présent et futur, et non se détourner de la réalité pour poursuivre une idée indéterminée quelque sublime qu'elle soit. Car quoi qu'on fasse, cette idée du bien restera toujours distincte de notre individu, tandis que le bonheur seul pénètre notre âme. Nous proposer le bien en lui-même, c'est nous proposer une fin étrangère; c'est nous obliger, pour ainsi dire, à sortir de nous-mêmes, à devenir impersonnels, et à renoncer à notre destinée propre; *il n'est donc pas surprenant que les religions qui se proposent ostensiblement de nous rendre heureux, s'emparent fortement de l'esprit et de la foi populaire, et que la philosophie qui poursuit un but impersonnel ne fasse de la morale que pour son propre honneur.*

(1) Barthélemy Saint-Hilaire, *Morale à Nicomaque*, liv. I, ch. IV, § 5.

Telle est la distinction fondamentale de la morale indépendante et de la religion. Mais les conséquences de la faiblesse du premier principe de cette science, ne se bornent pas seulement à ne pas répondre aux besoins véritables de l'âme humaine. Les défauts s'en retrouvent dans tous les détails du système ; puisqu'un principe incomplet n'est pas seulement faux en lui-même, mais tout aussi erroné dans ses applications. En conséquence, pour nous convaincre de la défectuosité radicale de la science morale, il est nécessaire de ne pas nous contenter de cette première démonstration et d'entrer dans le corps même de la doctrine. Par ce motif, avant de commencer l'exposition de mes propres idées, *je vais d'abord examiner la célèbre Morale du Devoir*, dont nos libres penseurs croient pouvoir être si fiers ; que nos hommes d'État estiment suffisante pour le gouvernement de la société moderne ; que l'on enseigne dans nos écoles pour former les nouvelles générations ; enfin, que l'on croit pouvoir opposer à la religion chrétienne, si préoccupée du salut des âmes, et si puissamment ancrée dans le cœur humain par la vénération de l'œuvre touchante et mystérieuse de la rédemption.

CHAPITRE II

CRITIQUE DE LA MORALE DU DEVOIR

Le fondateur de la morale du devoir est, comme chacun sait, M. Cousin (1), notre illustre philosophe, dont les travaux sur l'histoire de la philosophie, la critique pénétrante et la grande élévation des idées ont imprimé depuis un demi-siècle une direction si puissante et si digne à la pensée nationale. S'il n'avait tenu qu'à l'excellence des intentions, à l'étendue des connaissances, à l'éloquence de la parole, à la beauté du style et à la portée des idées, il est certain que sa doctrine serait irréprochable, et que nous posséderions dans la morale du devoir un code parfait pour la direction de notre conduite. Mais malheureusement il n'en est pas ainsi, tant que les principes eux-mêmes ne sont pas entière-

(1) Cet ouvrage était en grande partie composé lorsque la mort regrettable de cet homme éminent surprit tout le monde. J'ai pensé ne devoir rien changer à mes paroles, l'œuvre de M. Cousin n'ayant rien perdu de sa grandeur ni de son influence, et sa mémoire devant rester encore longtemps vivante parmi nous.

ment conformes à la vérité, les théories qui s'en déduisent sont également erronées, et alors l'habileté que possède celui qui les expose, ne sert qu'à donner le change sur leur valeur réelle et à masquer les défauts qui leur sont inhérents. C'est ce qui me semble être arrivé à l'école spiritualiste qui jette un si vif éclat par le mérite personnel de ses membres, et dont le chef a été le modèle brillant, fêté et heureux.

M. Cousin n'a pas été l'inventeur unique de son système moral. Il a eu soin de nous l'apprendre, en nous signalant le service que lui ont rendu à cet effet ses célèbres devanciers anciens et modernes : Platon, Aristote, Zénon, Loke, Kant et autres. Mais quant à ses successeurs, malgré le mérite de leurs travaux et leur savoir encyclopédique, ils n'y ont presque rien ajouté de nouveau et n'y ont point apporté de notables perfectionnements. M. Cousin constate ce fait lui-même, de sorte que pour l'intelligence de cette doctrine, ses deux livres bien connus : *Premiers essais de philosophie* et *du Vrai, du Beau et du Bien* peuvent à peu près suffire pour nous guider dans cette étude critique, puisqu'ils en sont le résumé authentique.

Le maître vénéré, au début de son ensignement, nous avertit que :

« *Chercher un principe qui exprime à lui seul la nature humaine est une œuvre ingrate et impossible* (1). »

Cette proposition est tout un programme et pourrait nous faire espérer que l'illustre philosophe va considérer par exemple *notre âme comme un objet concret, d'une complexion multiple dans son unité, dont les éléments*

(1) *Premiers essais*, édition 1862.

constitutifs et catégoriquement distincts sont les origines des principes généraux de la philosophie. Mais nullement! M. Cousin a soin de nous prévenir que tel n'est pas son intention, qu'il ne cherche point à remonter à l'unité concrète de l'âme et que dans son esprit :

« Une saine philosophie tient pour sa loi première de recueillir tous les faits réels et de respecter les différences réelles aussi qui les distinguent. Ce qu'elle poursuit avant tout, ce n'est pas l'unité, c'est la vérité » (1).

Il nous communique cette opinion comme si la vérité pouvait exister sans l'unité, et comme si cette dernière nous étant cachée, la première ne devait pas également nous rester inconnue. Telle est néanmoins sa pensée, et ses prétentions ne vont pas au de là, car voici la méthode qu'il a suivie dans ses recherches philosophiques et morales :

« La critique philosophique, dit-il (2), ne se borne point à discerner les erreurs des systèmes, elle consiste surtout à reconnaître et à dégager les vérités mêlées à ces erreurs. *Les vérités éparses* dans les différents systèmes *composent la vérité totale* que chacun d'eux exprime presque toujours par un seul côté. Ainsi les systèmes que nous venons de parcourir et de réfuter nous livrent en quelque sorte, divisés et opposés les uns aux autres tous les éléments essentiels de la morale humaine. *Il ne s'agit plus que de les rassembler pour restituer le phénomène moral tout entier.* »

Ailleurs, le maître dit encore (3) :

« Il importe de le dire sans cesse, rien n'est si aisé que d'arranger un système en supprimant ou en altérant les faits qui

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, édition 1862, p. 281.

(2) *Ibid.*, p. 336.

(3) *Ibid.*, p. 370.

embarrassent. *Mais l'objet de la philosophie est-il donc de produire à tout prix un système, au lieu de chercher à connaître la vérité et à l'exprimer.* »

Ainsi, au lieu de chercher, comme je l'ai fait remarquer ci-dessus, dans la constitution concrète de l'être réel, vivant, l'unité des vérités qu'il avait rassemblées, M. Cousin et après lui ses disciples ont pensé devoir s'en rapporter au sens commun pour le choix de leurs principes et en font une mosaïque artistement rajustée, c'est-à-dire, qu'ils se sont bornés à créer un éclectisme empirique. C'était agir fort prudemment, mais certes peu philosophiquement, car, quoiqu'on fasse, la vérité n'est pas un écrin de pierres précieuses, mais un brillant unique taillé à diverses facettes. Sans doute, il ne s'agit pas en philosophie de bâcler un système à tout prix, en manquant de conscience et de bon sens; mais il ne s'agit pas non plus de n'herboriser qu'en amateur lorsqu'on veut faire de la botanique, et de se borner à cueillir un bouquet de fleurs au lieu d'étudier l'unité merveilleuse de la physiologie végétale.

Les conséquences de cette manière insolite de procéder ne se sont pas fait attendre pour l'éclectisme; car, sur les questions importantes, il est impossible de se contenter de ces réserves stériles. M. Cousin ne voulait d'ailleurs pas rester indifférent dans le mouvement des idées ; il avait hâte de se prononcer contre le sensualisme qui ne déborde que trop aisément dans la société humaine et qui régnait en philosophie au début de ses travaux. Il n'est pas sceptique de sa nature et ne demandait pas mieux que de faire acte de ses préférences. Mais lorsqu'on sort de la froide impartialité et que l'on affirme le moindre principe, on fait choix d'une doc-

trine et l'on se prononce pour un système déterminé. Un principe est comme un os dans les mains d'un habile naturaliste dont l'œil exercé y reconnaît non-seulement la charpente osseuse de l'animal auquel il appartenait, mais qui en induit même jusqu'aux mœurs et au milieu de son existence. C'est ainsi qu'en accordant la préférence à certains principes, l'éclectisme devint bientôt par les tendances de son fondateur un système spiritualiste et une doctrine non moins exclusive que toutes celles qu'il critiquait avec raison. De sorte que bien qu'il nous ait d'abord entretenu avec éloquence de tous les systèmes moraux et philosophiques connus et qu'il nous en ait fait toucher les défauts avec beaucoup de finesse et d'autorité, M. Cousin est devenu aussi rigoureux dans sa doctrine et aussi inconséquent avec ses propres observations que n'importe quel philosophe. Ainsi par exemple à l'encontre de ses premières vues qui l'avertissaient que la nature humaine est complexe, il lui arriva finalement de se confiner en philosophie dans le spiritualisme le plus absolu, de se restreindre en morale et en politique au principe unique de la justice, de la vertu, du droit, du devoir, et de créer avec ces données simples et étroites, une doctrine qui, prise au sérieux, est aussi dure que desséchante, un système où l'homme emploierait ses forces vives à se combattre et à se contrarier pour le plaisir de la vertu, et où son cœur ne sourirait plus qu'avec crainte. Perfection, puissance, bonheur, tout y paraît sacrifié à la vertu désintéressée!

« Admirable économie de la constitution morale de l'homme, dit M. Cousin (1), sa fin suprême est le bien, sa loi la vertu,

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 293.

qui souvent lui impose la souffrance, et par là il est la plus excellente des créatures que nous connaissions. Mais cette loi est bien dure et en contradiction avec l'instinct du bonheur. Ne craignez rien, l'auteur bienfaisant de notre être a mis dans notre âme à côté de la loi du devoir la douce et aimable force du sentiment : il a attaché le bonheur à la vertu, et pour les exceptions, car il y en a, au terme de la route il a placé l'espérance. »

Autre part on trouve encore ces lignes (1) :

« Si je voulais m'expliquer brièvement toute l'existence de l'homme, je vous dirais qu'elle est renfermée dans ces deux grands mots : *Devoir et Espérance.* »

Ces pensées sont touchantes, d'une mélancolie poétique, mais elles sont peu attrayantes pour des êtres qui sont possédés, « *du besoin indomptable du bonheur*, » comme il le dit lui-même, et peu instructives, comme nous allons le voir, pour l'homme dont les inspirations dépendent de sa nature, dont le sort est la conséquence de son activité intelligente, et dont l'avenir éternel est lié au progrès de son âme.

I

LA VERTU ET LE BONHEUR.

Tout le système de la morale du devoir repose sur le souverain Bien, de sorte qu'il convient de se rappeler la définition que nous en donne l'auteur. Selon lui (2) :

(1) *Premiers essais de philosophie*, p. 395.

(2) *Ibid.*, p. 365.

« A la question : Qu'est-ce que le Souverain Bien ? il n'y a que deux réponses à faire. Le Souverain Bien est le bonheur ou il est la vertu.

« Le Souverain Bien n'est pas seulement le Bien suprême. Le Bien suprême est simple, c'est la vertu. Mais le Souverain Bien auquel l'âme humaine aspire doit être complet, et pour l'être il faut qu'il comprenne le bonheur comme la vertu. En un mot le Souverain Bien c'est le bonheur avec la vertu et par la vertu. »

D'après cette définition la fin de l'homme se composerait de deux éléments catégoriques du bonheur et de la vertu. Par conséquent l'on serait en droit de s'attendre à trouver dans la morale du devoir ces deux principes, quoique distincts, indissolublement unis. Mais cette dualité y est plus apparente que réelle, plus annoncée que maintenue. Le bonheur, comme nous allons le voir, n'y jouit pas de la même faveur que la vertu. La vertu y est considérée comme « notre loi » le bien comme « notre fin principale, » tandis que le bonheur n'y est que l'accessoire, s'il ne disparaît pas complétement. Effectivement M. Cousin ne veut pas que la vertu serve à nous rendre heureux :

« Il est faux, dit-il d'abord (1), d'une manière absolue, que la vertu ne soit qu'un moyen pour arriver au bonheur. Au contraire, si en fait la vertu ne le donne pas toujours, il est absolument vrai, il est certain qu'elle doit le donner. Le seul obstacle est *l'influence des causes extérieures.....* »

« On peut élever, dit-il ensuite (2), cette objection contre la morale dont le principe est la jouissance intérieure : faire une action parce qu'elle est suivie d'un plaisir intérieur, c'est pra-

(1) *Premiers essais de philosophie*, p. 366.

(2) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, 15e leçon.

tiquer la vertu pour le plaisir; cette morale ne détruit donc pas l'égoïsme, elle le perfectionne, son seul mérite est de choisir mieux le plaisir.

« Sans doute une jouissance exquise ne peut manquer à la vertu, mais à la vraie, c'est-à-dire à *la vertu désintéressée*. Si vous faites une action vertueuse dans l'intention du plaisir qui le suit, ce plaisir vous échappe, on ne l'obtient qu'autant qu'on ne cherche pas à l'obtenir. C'est un fait que du calcul heureux, il ne sort jamais cette jouissance intérieure qui accompagne une bonne action. »

Ainsi, d'après ce système il est bien entendu qu'on doit faire de *la vertu pour la vertu*, comme d'autres ont fait de l'art pour l'art; car si l'on avait par malheur un autre motif pour être vertueux, on ne serait plus moral!

Quant au bonheur, celui-là n'occupe guère le philosophe, il viendra ou ne viendra pas, selon « *l'influence des causes extérieures*; » n'avons-nous pas l'espérance pour nous consoler? L'auteur semble même douter si le bonheur mérite quelque attention :

« La seule peine, dit-il à ce sujet (1), qu'entraînent pour nous les conseils de la prudence, plus ou moins bien compris, plus ou moins bien suivis, c'est en fin de compte plus ou moins de bonheur et de malheur. *Or, je vous prie, suis-je obligé d'être heureux.* L'obligation peut-elle tomber *sur une chose qu'il m'est également impossible de ne pas toujours rechercher d'obtenir à volonté* ? Si j'y suis obligé, il faut qu'il soit en ma puissance de remplir l'obligation imposée. *Mais ma liberté ne peut pas grand'chose sur le bonheur* qui dépend de mille circonstances indépendantes de moi, tandis qu'elle peut tout sur la vertu, car *la vertu n'est qu'un emploi de la liberté. De plus le bonheur n'est en soi*

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 294.

moralement ni meilleur, ni pire que le malheur. Si j'entends mal mon intérêt, j'en suis puni par le regret, non par le remords. Le malheur peut m'accabler, il ne m'avilit point s'il n'est pas la suite de quelque vice de l'âme.

« ..... Ce n'est pas que nous voulions renouveler le stoïcisme antique et dire : « à la douleur tu n'es pas un mal. » Non, *nous conseillons fort d'éviter la douleur autant qu'on le peut*, de bien entendre son intérêt, de fuir le malheur et de rechercher le bonheur. Nous voulons établir seulement que le bonheur est une chose et que la vertu en est une autre ; que l'homme aspire nécessairement au bonheur, mais qu'il n'est obligé qu'à la vertu, et que par conséquent à côté et au-dessus de l'intérêt bien entendu est une morale, c'est-à-dire, comme la conscience l'atteste et comme le genre humain tout entier l'avoue, *une prescription impérieuse à laquelle on ne peut se dérober volontairement sans crime ni honte.* »

Ainsi d'après cette argumentation on reconnaît :

1° Que M. Cousin constate « *qu'il m'est impossible de ne pas toujours rechercher le bonheur*, » et que cependant il en conclut que nous ne sommes pas obligés de chercher à nous rendre heureux. N'est-ce pas là une inconséquence évidente? Je le demande : qu'est-ce qu'une obligation, si ce n'est « ce qu'il m'est impossible de ne pas rechercher. » Or comme le bonheur est un besoin indomptable, ne doit-on pas, au contraire, en conclure que la recherche du bonheur est *une obligation innée*, qui nous est imposée providentiellement comme but de notre destinée? Voilà donc selon moi une première contradiction de la morale du devoir, puisqu'elle prétend qu'une obligation innée n'est pas une obligation !

2° Notre illustre moraliste constate encore que « *la vertu est un emploi de ma liberté*, » c'est-à-dire que je

suis libre d'être vertueux ou de ne pas l'être, et il en conclut, au contraire, que c'est là une obligation, et *que la vertu est une prescription impérieuse à laquelle on ne peut se dérober volontairement.* D'après lui ce serait donc une obligation, que d'être libre de faire une chose ou de ne pas la faire; ou d'être libre lorsqu'on est soumis à une prescription impérieuse? Évidemment c'est là une seconde et une troisième inconséquence qui dévoilent le cercle vicieux où s'est engagée cette morale philosophique! Car la liberté est nécessairement dans le libre arbitre, et la tyrannie absolue d'une loi n'est pas une loi de liberté ni de moralité; c'est un asservissement aveugle et inintelligent tout comme un autre.

3° Le fondateur de la morale du devoir après donc avoir constaté que nous ne pouvons pas ne pas rechercher le bonheur, assure que, *ma liberté ne peut pas grand'chose sur mon bonheur.* N'est-ce pas là aussi une affirmation erronée que tout l'œuvre de la civilisation dément d'une façon absolue et que l'expérience la plus vulgaire de la vie contredit également. A qui M. Cousin fera-t-il accroire que nous ne pouvons rien sur notre sort. Il ne le croit pas lui-même, et cependant toute sa doctrine morale est fondée sur cette fausse affirmation! Donc c'est là encore une quatrième contradiction que j'ai à enregistrer.

Ainsi *voilà quatre grosses erreurs qui gisent au fond du système du devoir*, par suite du point de vue défectueux, du Bien en lui-même, où il se place dès l'origine. Car si pour le besoin de sa thèse il n'avait pas été obligé de diminuer l'importance du bonheur pour surfaire celle de la vertu, il n'aurait pas été conduit à établir : 1° que le be-

soin inné de bonheur n'est pas une obligation ; 2° que le libre usage de ma volonté vertueuse est une obligation impérieuse ; et 3° que mon bonheur dépend du hasard sur lequel je n'ai point d'influence ! C'est là évidemment du fatalisme, du rigorisme déplacé et du non-sens tout à la fois. *Maintenant nous allons nous convaincre que cette morale explique mal ce que sont le bonheur et la vertu ;* que dans le premier elle ne voit à tort que caprice et futilité, et que dans la dernière, que grands dévouements et sacrifices de parade ; *c'est-à-dire que le véritable but de notre existence se voile à ses yeux et que la vraie moralité lui échappe !*

Premièrement. Le bonheur n'est pas, comme nous venons de le voir, ce qui occupe particulièrement M. Cousin, puisqu'il trouve que « *moralement il n'est ni meilleur ni pire que le mal* ». Aussi voici le tableau peu séduisant qu'il nous en présente (1).

« Quelque pressantes que puissent être les sollicitations de l'intérêt, on peut toujours entrer en contestation et en arrangement avec lui. Il y a mille manières d'être heureux. Vous m'assurez qu'en me conduisant de telle façon, j'arriverai à la fortune. Oui, mais j'aime mieux le repos que la fortune, et au seul point de vue du bonheur, *l'activité n'est pas meilleure que la paresse.* Rien n'est plus mal aisé que de conseiller quelqu'un sur son intérêt : rien n'est plus aisé en fait d'honneur. »

« Après tout, dans la pratique, l'utile se résout dans l'agréable, c'est-à-dire dans le plaisir. Or, en fait de plaisir, tout dépend de l'humeur et du tempérament. *Dès qu'il n'y a ni bien ni mal en soi, il n'y a pas de plaisirs plus ou moins nobles, plus ou moins relevés :* il n'y a que des plaisirs qui nous agréent plus ou moins. Cela tient à la nature de chacun de nous. »

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 293.

Cette citation nous montre que le penseur en construisant son système, n'avait en vue que de combattre le sensualisme raffiné de nos aimables voltairiens; car il est certain que s'il avait eu à déterminer les conditions du vrai bonheur, comme il l'entend lui-même, il n'y aurait pas compris le repos, l'humeur, le tempérament et le goût des plaisirs futiles. S'il avait cherché à nous enseigner les règles de notre conduite, pour nous assurer le bonheur durable dans le présent et dans notre avenir éternel, comme il convient à la science morale de le faire lorsqu'elle ambitionne d'être utile aux hommes, il est certain que notre moraliste rigide, qui veut que nous ne nous fassions vertueux que pour la vertu y aurait regardé à deux fois pour nous assurer qu'au point de vue du bonheur « *l'activité n'est pas meilleure que la paresse*; » car le vrai bonheur n'est pas dans les convenances d'un moment, mais dans la permanence et le progrès de nos satisfactions.

Reconnaissons cependant que certains membres de l'école spiritualiste, sans résoudre le problème dans son entier, ont néanmoins considéré le bonheur d'une façon plus sérieuse. Ainsi par exemple M. Paul Janet, de l'Institut, résume dans son livre : *Philosophie du Bonheur*, les opinions des philosophes sur ce sujet intéressant :

« En recueillant, dit-il, toutes les idées précédentes, je définirai volontiers le bonheur : *Le déploiement harmonieux et durable de toutes nos facultés dans leur ordre d'excellence !*

Plus loin l'auteur trouvant cette définition trop idéale, se ravise, et ajoute :

« Il faut reconnaître cependant que l'état des organes, la

possession des choses nécessaires à la vie, les lieux que nous habitons ont une grande part dans notre bonheur. »

Cette définition qui ressemble, comme le dit l'honorable philosophe, à toutes celles qu'ont formulées nos plus célèbres penseurs, a pourtant le petit inconvénient de ne pas être une définition véritable. Elle indique les conditions que les philosophes ont trouvées nécessaires à leur bonheur, à eux, mais elle ne précise pas ce qu'est le bonheur en lui-même. Ainsi chaque homme et chaque créature selon le degré de son développement a son genre de bonheur : « il y a mille manières d'être heureux, » comme dit M. Cousin. L'on trouve des gens relativement heureux dans tous les rangs sociaux, comme dans tous les pays. On en trouve qui sont heureux de ce que d'autres trouvent désagréable, et repoussent par contre ce dont ailleurs on est excessivement friand. Bien, plus on voit des animaux dont le sort semble plus enviable que celui de bien des hommes, de sorte que certains esprits, blessés des difficultés inhérentes au développement de la civilisation, se sont demandé s'il ne serait pas préférable d'être plutôt ignorant que savant, sauvage que policé, une bête qu'un homme. J.-J. Rousseau entre autres était quelquefois de cet avis; et sous ce point de vue, il est certain que notre bonheur dépend du rapport entre les circonstances où nous vivons et le degré du développement de notre nature morale, intellectuelle et pratique. Celui, par exemple, dont la nature est délicate, sensible, vive, intelligente a incontestablement des besoins plus nombreux et plus difficiles à satisfaire que l'être grossier, brutal et stupide.

Il est donc inexact aussi, de faire dépendre notre

bonheur uniquement de l'état avancé de nos facultés, puisque d'abord il serait ainsi à la portée de peu de monde, et qu'ensuite on voit bien des gens capables et instruits qui sont loin de savoir se rendre heureux. Pour définir *le bonheur*, il faut, à mon avis, le considérer purement et simplement en lui-même, et constater qu'il est *un sentiment de satisfaction qui nous ravit et comble nos désirs*. Car de cette manière on désigne cet état de l'âme, sans rien préjuger, ni des conditions qu'il exige, ni des causes spéciales qui y donnent lieu. Les éléments qui provoquent ce contentement dépendent ensuite, comme je viens de l'observer, des dispositions de notre âme, du but providentiel de notre destinée générale et de celui des vicissitudes terrestres. Or la morale du devoir ne s'occupe point de ces deux problèmes fondamentaux de la science morale, puisqu'elle met son honneur à ne pas empiéter sur le terrain religieux; et quant à la psychologie qui nous instruit de nos dispositions intimes, nous aurons plus d'une occasion de reconnaître la défectuosité de cette partie importante du spiritualisme. J'essayerai dans la suite d'éclaircir ces points principaux de notre existence, mais pour le moment *je crois avoir démontré que la morale du devoir détermine mal ce qui concerne notre bonheur; on pourrait même dire qu'elle l'ignore.*

Secondement. Que la morale du devoir se méprenne sur les conditions du bonheur, on pourrait encore à la rigueur se l'expliquer, puisqu'elle l'estime moralement indifférent; mais que *la vertu s'y trouve elle-même mal comprise;* cela paraît plus singulier! Cependant il en est ainsi, qu'on en juge par les divers extraits qui suivent :

« Tout ce qui n'intéresse pas, dit M. Cousin (1), *la personne morale* est indifférent. Dans ces limites, je puis consulter mes goûts, même un peu mes fantaisies, parce qu'il n'y a rien là que d'arbitraire. »

Ainsi selon cet illustre moraliste, nous pouvons quelquefois laisser glisser les rênes dans nos mains, sans risquer de manquer pour cela à notre devoir; et notre vertu, selon lui, paraît avoir ses jours de vacance, malgré ses semblants de rigorisme. C'est ce que nous confirme en ces termes le savant traducteur d'Aristote, l'un des partisans les plus honorables du spiritualisme; (2)

« La loi morale n'interdit à l'homme ni *la richesse*, fruit ordinaire et mérité de son labeur, ni *le plaisir* besoin de sa nature, *ni le bonheur*, tendance spontanée et constante de tous ses efforts. Mais elle lui dit, sans qu'il puisse se méprendre à la sagesse obligatoire de ses conseils, qu'il doit dans certains cas, *assez rares d'ailleurs*, sacrifier au bien, fortune, plaisir, bonheur, vie même, et que s'il ne sait pas accomplir ce sacrifice, ce sont des idoles qu'il adore et non le vrai Dieu. »

Voilà donc qui est bien entendu, les théoriciens du devoir ne considèrent pas le plaisir, les richesses, ni le bien-être comme exerçant sur nous une influence morale quelconque. Comment se fait-il donc alors que des peuples civilisés tels que les Grecs et les Romains se soient corrompus par les excès de la vie sensuelle? Que dans tous les pays et chez toutes les nations, le luxe, l'avidité des richesses et les douceurs de la vie aient provoqué les vices et engendré la perversité? C'est là un fait tellement notoire, que nos illustres moralistes ne l'infirmeront pas. Alors pourquoi ne se sont-ils pas empressés

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 375.

(2) Barthélemy Saint-Hilaire, *Morale* d'Aristote, p. XXXIX.

de tracer les limites des convoitises matérielles, et se sont-ils bornés à les considérer comme inoffensives? C'est là cependant un cas de conscience incontestable. Le christianisme l'a bien compris ainsi, puisqu'il est allé jusqu'à l'interdiction complète de la vie sensuelle. La science morale, sous peine de se mentir à elle-même, doit donc nous donner des règles précises à cet égard. Mais nous dire « *que dès qu'il n'y a ni bien ni mal en soi, il n'y a pas de plaisirs plus ou moins nobles* » ou limiter les actes de vertu « *à des cas assez rares*, » c'est là évidemment engager les hommes dans une voie ou ils deviendront incapables de remplir jamais leurs devoirs les plus sacrés!

Effectivement, celui qui ne poursuit que la fortune, le plaisir et le bonheur ne se prépare point à l'exercice de la vertu ni à la pratique austère du devoir, parce que l'habitude de la vie de fantaisie et de bien-être affaiblit notre nature morale et que le calcul habituel des profits et pertes nous inspire une maigre estime pour les perfections idéales. Le culte des idées grandes et généreuses et l'exercice soutenu de notre force de caractère nous disposent seuls aux épreuves sévères et au vrai dévouement. Il faut avoir souvent lutté pour le bien pour préférer à l'occasion un acte vertueux aux commodités de l'existence. Donc si l'on demande aux hommes l'amour du devoir et la vertu du sacrifice, il faut les y préparer par une éducation virile et les obliger à une surveillance constante sur tous leurs sentiments, toutes leurs pensées et tous leurs actes. C'est en cela que consiste la vraie vertu et la vraie morale, et la religion chrétienne le comprend de la même manière. En conséquence c'est une grande erreur que commet le sys-

tème du devoir de nous séparer en deux, de placer d'un côté notre vie terrestre et de l'autre notre personne morale, et de borner ses exigences aux grandes occasions. La vertu risque ainsi de perdre son pouvoir, et la moralité privée et publique se relâchera faute de délicatesse et de vigilance.

En général la vertu qui déjà n'est plus qu'une obligation peu fréquente, dans l'esprit de nos moralistes du devoir, semble même y manquer d'emploi, car *ils nous enseignent encore que si nous n'avions pas de passions, elle serait parfaitement inutile* :

« Admirable harmonie, s'écrie M. Cousin (1), de tous les éléments de l'humanité dans l'unité de la vie morale. La vertu n'existe que pour un être passionné et libre. *Point de passion, rien à combattre ;* il n'est besoin alors ni de loi ni de liberté, et *il n'y a point de matière à la vertu.* D'un autre côté, supprimer la loi, nul devoir à remplir, nul besoin de liberté, point de vertu encore. Enfin ôter la liberté, point de vertu possible, puisque l'accomplissement du devoir, qui constitue la vertu, suppose la force d'obéir à la loi et de vaincre ou du moins de combattre la passion. »

Cependant il m'a semblé, au contraire, qu'en morale on exige de la modération et de l'empire sur soi, on recherche l'acquisition de bons sentiments, de bonnes habitudes, une conduite régulière et des efforts de perfectionnement. En morale, il m'a surtout paru important d'empêcher les passions de naître pour ne pas être obligé d'avoir à les combattre.

« N'est-ce pas une règle de prudence, dit M. Cousin lui-même (2), de ne pas trop écouter sans les dédaigner toutefois,

(1) *Premiers essais de philosophie*, p. 355.
(2) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 322.

les inspirations souvent capricieuses du cœur? *Gouverné par la raison*, le sentiment lui devient un appui admirable; *mais livré à lui-même, en peu de temps il dégénère en passion, et la passion est fantastique, excessive, injuste; elle donne à l'âme du ressort et de l'énergie, mais la plupart du temps elle la trouble et la dérègle*. Elle n'est pas même fort loin de l'égoisme, et c'est là d'ordinaire qu'elle se termine, toute généreuse qu'elle soit ou paraisse en commençant. »

Voilà qui est vrai et moral; mais voilà qui nous prouve aussi que M. Cousin est également d'avis d'éviter les passions par l'intervention vigilante de la raison. Donc *c'est là une contradiction manifeste avec son principe sur la nécessité des passions pour l'emploi de notre action vertueuse;* et de plus une nouvelle preuve que *la morale du devoir n'a pas une conception précise sur l'emploi de la vertu, ni une idée juste des conditions véritables de la moralité privée et publique*. Telles sont les grandes et importantes inconséquences qu'engendre le faux point de départ de tout le système, et l'impossibilité d'asseoir une doctrine véritablement morale en dehors des dogmes religieux qui sanctifient notre besoin indomptable de bonheur, en dominant chacune de nos convoitises terrestres, au moyen des intérêts éternels de notre âme!

Poursuivons cependant notre étude critique de la morale du devoir, car nous avons bien d'autres objections encore à lui adresser; mais rappelons-nous qu'il vient d'être démontré que cette doctrine *méconnaît le sens vrai des principes moraux parce qu'elle se méprend* 1° *sur l'importance primordiale et les conditions du bonheur*; 2° *sur la liberté dans le devoir*; 3° *sur l'efficacité de notre intervention dans l'amélioration des conditions de notre sort*; *et enfin* 4° *sur le mode d'action de la vertu dans notre conduite.*

II

LA VERTU, LA NATURE MORALE ET LA PERFECTION.

Tout n'est pas encore dit sur l'empire de la vertu, tel que le conçoit l'illustre fondateur de la morale du devoir. Nous avons constaté qu'il la veut impérieuse dans ses prescriptions, mais qu'il en limite l'intervention à des circonstances exceptionnelles. Une autre censure qu'on a droit, à mon avis, d'adresser à cette doctrine, *c'est de ne reconnaître de valeur morale qu'à la vertu et non pas à notre nature morale, et de confondre également la vertu avec la perfection morale*, qui en est pourtant bien distincte.

Notre *nature morale* est un phénomène psychologique réel et irrécusable, que les panthéistes surtout recommandent pour l'opposer à la vertu volontaire. Ainsi Schelling remarque que

« Celui-là n'est pas réellement vertueux (moral) qui est dans le cas de s'enquérir d'abord de ce que commande le devoir; l'homme vertueux (moral) est celui qui se sent dans l'impossibilité de faire autre chose que ce qui est bien (1). »

Ce fait est vrai en partie, et quoique les termes qui nous le rapportent soient, à mon avis, mal choisis, cette observation mérite toute considération de la part des moralistes, puisqu'elle se rapporte à notre double ordre

(1) Willm. *Histoire de la philosophie allemande.*

moral dont l'un dépend de la nature et l'autre de la force de l'âme. En effet toute doctrine morale est défectueuse, si elle n'a point égard à ce double phénomène ; car si elle ne fait attention qu'à l'intervention de la volonté, c'est-à-dire à l'action vertueuse, comme la morale du devoir, elle méconnaîtra l'influence instinctive qu'exercent nos qualités naturelles sur notre conduite, et tombera inévitablement dans des inconséquences tant ridicules qu'illogiques. Ainsi, par exemple, elle estimera davantage l'ivrogne qui, par un effort vertueux, passe devant l'échoppe d'un marchand de vin sans y entrer, que l'homme sobre qui y passe sans effort et qui ne se grise jamais. Ce dernier, il est vrai, n'a momentanément aucun mérite de ne pas s'arrêter pour boire ; mais il en a un bien plus grand et plus efficace, c'est d'avoir une nature suffisamment élevée pour ressentir une répugnance invincible contre l'excès de la boisson. La vraie morale doit donc se proposer de transformer la nature humaine pour qu'elle se sente heureuse dans le bien, au moyen de la volonté persévérante, comme Franklin nous le recommande. Tandis que suivant la morale du devoir, qui ne voit de sacré que la vertu, et qui croit à l'utilité des passions pour l'emploi de cette vertu, il faudrait rester toujours ivrogne pour avoir toujours le mérite de passer héroïquement devant le marchand de vin !

Ce serait là, on doit le voir, évidemment absurde, et cependant c'est la conséquence forcée de la théorie du devoir. Pour rester dans la vérité, le moraliste doit donc reconnaître la grande importance de l'intervention de notre nature morale dans nos actes, et des soins qu'il faut apporter à la formation, à l'entretien et au perfec-

tionnement de ce précieux élément moral. En effet *l'intervention de notre nature morale dans notre conduite ne le cède en rien à celle de notre volonté et de notre raison.* Car si nos actes reçoivent souvent la direction de cette dernière, ils subissent bien plus fréquemment encore l'impulsion de notre spontanéité irréfléchie. Il arrive même que notre nature résiste admirablement aux suggestions erronées de notre pensée et qu'elle nous préserve dans la pratique des théories fallacieuses élaborées par la raison.

M. Cousin, qui a un inépuisable trésor de connaissances, nous fournit à ce sujet, un exemple digne d'attention à propos du sensualisme déplorable qui prévalut au dernier siècle dans la société française, et qui pourtant n'a pas fait tout le mal qu'il aurait pu.

« ..... La morale du plaisir et de l'intérêt, dit-il (1), était la morale nécessaire de cette époque. Mais il ne faut pas croire pour cela que toutes les âmes fussent corrompues. Les hommes, dit M. Royer-Collard, ne sont ni aussi bons, ni aussi mauvais que leurs principes. Il n'y a pas de stoïcien qui ait été aussi austère que le stoïcisme, ni d'épicurien aussi énervé que l'épicuréisme. La faiblesse humaine met en défaut dans la pratique les théories vertueuses; en revanche, grâce à Dieu, *l'instinct du cœur humain condamne à l'inconséquence l'honnête homme égaré par de mauvaises théories.* Ainsi au dix-huitième siecle, les sentiments les plus généreux et les plus désintéressés éclatèrent souvent sous le règne de la philosophie de la sensation et de la morale de l'intérêt. »

M. Cousin, comme on voit, est bien au courant de la haute importance morale de notre nature intime, et il

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 309.

s'en réjouit lui-même, car voici en quels termes il fête la valeur considérable de sa découverte.

« Citons d'abord, dit-il, (1) sans la développer, cette distinction de la spontanéité et de la réflexion dont plus tard nous avons tiré des conclusions si étendues et si consolantes : *la spontanéité* que nous appelons ici *le génie de la nature humaine*, tandis que *la réflexion* est seulement *le génie de quelques hommes ;* l'une qui prévient partout et surpasse le raisonnement, inspire et soutient l'humanité, y fait naître et y conserve toutes les grandes croyances; l'autre qui quelquefois ébranle ces croyances et quelquefois aussi les confirme, et transforme la loi primitive en une ferme et solide conviction; celle-ci qui est en quelque sorte l'innocence de l'esprit, celle-là qui en est la vertu, achevée par bien des combats et souvent précédée de bien des fautes.

Ainsi, voilà donc bien établi que notre célèbre penseur apprécie complétement l'importance morale de notre nature intime. Eh bien, le croira-t-on, il l'exclut de sa morale et ne la reconnaît *ni pour sacrée ni pour respectable* ! Il n'accorde son estime de moraliste qu'à la liberté et à la raison, c'est-à-dire qu'à la vertu. Voici ce qu'il écrit sur ce sujet à propos des devoirs que l'on a envers soi-même (2).

« Si j'ai des devoirs envers moi-même, ce n'est pas envers moi comme individu, *c'est* envers *la liberté et l'intelligence, qui font de moi une personne morale.* Il faut bien distinguer en nous ce qui nous est propre de ce qui appartient à l'humanité. *Chacun de nous contient en soi la nature humaine* avec tous ses éléments essentiels ; et de plus, tous ces éléments y sont d'une certaine manière qui n'est pas la même dans deux

(1) *Premiers essais de philosophie*, p. 17.
(2) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 375.

hommes différents. *Ces particularités font l'individu, mais non pas la personne, et la personne seule en nous est respectable et sacrée,* parce qu'elle seule représente l'humanité. *Tout ce qui n'intéresse pas la personne morale est indifférent.* Dans ces limites, je puis consulter mes goûts, même un peu mes fantaisies, parce qu'il n'y a rien là que d'arbitraire, et que le bien et le mal n'y sont nullement engagés. Mais dès qu'un acte touche à la personne morale, ma liberté est soumise à la loi, à la raison. »

Ainsi, nous le voyons, l'auteur de la morale du devoir, celui qui a reconnu que « le génie de la nature humaine, dont la spontanéité prévient partout et surpasse le raisonnement, etc., » ce moraliste exclut cette nature morale de sa soi-disant personne morale, et ne la considère ni pour respectable ni pour sacrée !

Cependant malgré l'autorité de sa parole, il est certain que dans l'observation des phénomènes moraux, on est bien obligé de reconnaître trois actions bien distinctes; dont l'une part de notre force morale et qui constitue notre vertu; l'autre de notre nature qui renferme nos qualités et qui est l'origine de nos perfections morales; et la troisième qui combine ces deux influences par leur mutuelle réciprocité.

1° Lorsqu'à un moment donné nous avons à choisir entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste, entre notre conscience et notre intérêt, à ce moment solennel notre volonté vertueuse et libre, éclairée par la raison, nous guide et nous soutient. C'est ce service particulier de notre volonté qui a frappé Kant, et c'est celui également dont M. Cousin s'est emparé pour en constituer sa personne morale qui est le fond de son système.

2° Lorsque nous nous décidons à un acte, spontanément et d'une façon irréfléchie, c'est notre nature qui

nous inspire, et celle-ci peut être bonne ou mauvaise, supérieure ou inférieure à nos principes et aux jugements de la raison. C'est cette spontanéité que Schelling préfère et que M. Cousin appelle le génie de la nature; c'est celle-là que ce dernier apprécie si justement sans l'admettre pourtant dans la constitution de sa personne morale.

3° A côté de cette intervention directe dans nos actes, ces deux éléments essentiels de notre âme agissent l'un sur l'autre; et cela de telle sorte *qu'ils se perfectionnent ou se corrompent réciproquement*, selon les efforts que nous faisons pour nous conformer ou non à nos intuitions idéales ou à la sagesse éprouvée de la tradition et de l'expérience. Cette réaction des deux éléments essentiels de notre âme bien dirigée est l'instrument le plus puissant de notre progrès. M. Cousin ne s'en occupe point, et sa morale du devoir ne contient rien sur cette réciprocité de nos deux éléments moraux.

Tel est néanmoins le triple phénomène intime qui est le fondement de la vraie morale; et cette origine variée de notre moralité n'est point inconnue à nos savants moralistes, mais ils n'en ont tiré jusqu'à présent aucun parti pour la science. Nous trouverons l'explication de cette erreur dans nos études psychologiques. En attendant je crois devoir considérer cette défectuosité considérable dans le système de M. Cousin, comme une contradiction encore plus importante que les précédentes, puisqu'elle a pour conséquence de vicier toute la morale du devoir. En effet, uniquement préoccupé de l'action austère de la vertu, ce système ne s'occupe nullement de la culture et du perfectionnement de la nature humaine. Au contraire, nous avons vu qu'il l'abandonne à

tout hasard, permet aux hommes leurs fantaisies et leurs goûts pour les plaisirs, le bonheur et la richesse, et limite l'intervention de la vertu à de rares circonstances. La nature humaine se trouve donc, de par la morale du devoir, exposée sans contre-poids à l'influence délétère de la vie des sens et des convoitises terrestres; *et ce système, tout en ayant l'air excessivement rigoriste, puisqu'il ne parle de rien moins que de nous imposer la vertu, pour la vertu, est en réalité d'une immoralité d'autant plus dangereuse qu'elle s'y cache sous les dehors vertueux d'une austérité exagérée.*

Un autre inconséquence de cette doctrine, beaucoup moins grave, il est vrai, mais non moins caractéristique, est la confusion qu'elle établit entre la vertu et *la perfection*,qui est pourtant ce me semble, bien reconnue pour être *l'accomplissement de nos qualités morales, c'est-à-dire le développement idéal de notre nature intime.* Cependant voici l'observation que M. Cousin fait en nous parlant du système moral de Wolf, le disciple de Leibnitz. (1)

« Wolf pensait avoir donné à la morale un idéal sublime en la mettant dans la recherche de la perfection. Mais il faut définir la perfection et déterminer en quoi elle consiste. Entend-on par la perfection la vertu ? On fait un cercle vicieux, ce n'est plus la perfection qui est le motif déterminant de la volonté, *c'est la vertu en tant que constituant la perfection* de l'homme. » On peut entendre très-différemment la perfection ; beaucoup entendent par là l'état le plus agréable de l'âme. Dès que la perfection peut être conçue de différentes manières *elle ne fournit pas la règle fixe et absolue que nous cherchons.*

Cette confusion de la vertu et de la perfection est la

(1) *Premiers essais de philosophie*, p. 343.

conséquence de ce que l'illustre philosophe n'a pas suffisamment remarqué, à mon avis, la distinction catégorique de la force de l'âme qui engendre la vertu et de la nature de l'âme qui peut, en imagination au moins, s'élever jusqu'à la perfection. Nous apprécierons plus tard l'importance morale et psychologique de ce classement défectueux, il m'importe seulement, pour le moment, de faire remarquer cette double contradiction du faux point de vue qui caractérise la morale du devoir, et *qui la conduit à méconnaître la perfection et à exclure la nature intime, de notre personne morale ou plutôt de la morale elle-même.*

III

LA JUSTICE ET LES BONNES INTENTIONS

Pour diriger les hommes dans l'application de la morale du devoir, M. Cousin pense avoir trouvé *une règle simple, précise, universelle*, dans le sentiment du juste que possèdent tous les hommes, et dans les bonnes intentions qu'ils ont de la réaliser dans leurs actes; *en laissant à la Providence le soin de diriger notre bras selon ses desseins et non selon notre volonté*. Voici sa pensée :

« Au-dessus, dit-il (1), des diverses morales presque égalemen imparfaites s'élève une autre morale d'un caractère tout différent.

(1) *Premiers essais de philosophie*, p. 347 et suivantes.

« Interrogée s'il faut faire ou ne pas faire telle on telle action, cette morale répond : » Oui, si elle est juste, non si elle « ne l'est pas, quelque soit votre intérêt présent ou futur, votre « sympathie, votre antipathie, votre attrait ou votre répugnance. » Cette réponse n'est pas un conseil, c'est un ordre, et *cet ordre est la loi du devoir, loi universelle, nécessaire, absolue.*

«..... On objecte que telle action qui est juste dans un pays est injuste dans un autre, et on en conclut que la justice varie, qu'il n'y a point par conséquent de juste et d'injuste en soi. Nous répondrons que la vraie question est de savoir si tous les peuples reconnaissent une distinction entre le juste et l'injuste, s'il y a un seul peuple chez lequel le juste et l'injuste soient des termes synonymes. Or, il n'y a pas une langue où il n'y ait deux mots différents pour exprimer ces deux choses. Aucun peuple donc ne confond le juste avec l'injuste ? Les différents peuples pourront varier dans leur réponse... Mais au fond la loi reconnue est la même, *l'interprétation seule diffère.* »

Telle est la loi morale que notre illustre philosophe considère comme nécessaire, universelle, absolue, *tout en reconnaissant que l'interprétation en est incertaine!* — Mais c'est là précisément la difficulté du problème. Que l'intuition du juste ait une certaine universalité pour elle, personne n'oserait l'infirmer. Toutefois comme il existe presque sur chaque point une divergence incontestable parmi les esprits, c'est à peu près comme si cette notion n'existait pas ; puisque si par sentiment on cherche à s'y conformer, on peut y contrevenir de la meilleure foi du monde, par ignorance ou par maladresse. En conséquence le principe du juste, bien qu'origine de nos idées morales, est un principe trop simple et trop exclusif, trop vague et trop incomplet, pour donner à lui seul la solution claire et certaine du problème moral.

Cette incertitude est si inévitable que nous la retrouvons dans l'exemple même cité par l'auteur, à l'appui de son assertion :

« Telle est, dit-il (1), la *rigueur*, la *simplicité*, l'*universalité* de cette morale qu'elle oblige un fils même qui abhorrerait son père à se dévouer pour lui. »

Cette obligation, bien qu'elle soit puisée dans un sentiment généreux, est évidemment exagérée. Le Deutéronome, par exemple, ne nous ordonne que d'honorer nos père et mère, mais non de nous dévouer pour eux. Le Code civil français, œuvre de la civilisation moderne, ne nous oblige qu'à une pension alimentaire. Je ne saurais donc croire que si le père mérite d'être pendu, le fils soit tenu, en bonne morale, à se dévouer pour lui, et à se faire pendre à sa place. Au contraire, il est de règle que c'est le père qui se dévoue pour ses enfants, qu'il les nourrisse, les abrite, les élève et les guide, par le motif qu'il est venu avant eux, qu'il leur a donné le jour, et que l'avenir de l'humanité appartient à la jeunesse. Renverser cet ordre naturel des choses par un élan de cœur, c'est très-touchant assurément, mais seulement par exception, car ce serait fait de l'avenir de la société, si cette prétention du philosophe devenait une loi générale, et si tous les fils devaient se dévouer pour leurs parents.

A l'encontre de l'intention de M. Cousin, son exemple prouve donc bien plutôt la défectuosité du principe du juste, que son universalité ; et *c'est précisément à cause de cette incertitude de l'interprétation* qu'on ne peut attribuer à cette intuition idéale la rigueur et l'universalité qu'il pense. Cette incertitude du système se mani-

(1) *Premiers essais de philosophie.*

feste plus fortement encore dans l'application qu'il en fait à nos actes, puisqu'*il ne trouve d'autre règle de conduite à nous donner que nos bonnes intentions.* Voici comment notre célèbre professeur comprend la morale pratique :

« Dans la doctrine de l'intérêt, dit-il (1), tout homme cherche l'utile, mais il n'est pas sûr de l'atteindre. Il peut, à force de prudence et de combinaisons profondes, accroître en sa faveur les chances du succès, il est impossible qu'il n'en reste pas quelques-unes contre lui, il ne poursuit donc jamais qu'un résultat probable. Au contraire, dans la doctrine du devoir, *je suis toujours sûr d'atteindre le dernier but que je me propose, le bien moral.* Je hasarde ma vie pour sauver mon semblable ; si par malheur je manque ce but, il en est un autre qui ne m'échappe pas, qui ne peut pas m'échapper ; j'ai voulu le bien, je l'ai accompli. *Le bien moral étant surtout dans l'intention vertueuse, est toujours en mon pouvoir et à ma portée ;* quant *au bien matériel* qui peut résulter de l'action elle-même, *la Providence seule en dispose absolument.* Félicitons-nous qu'elle ait placé notre destinée morale entre nos mains, en la faisant dépendre du bien et non de l'utile. La volonté, pour agir dans les épreuves pénibles de la vie, a besoin d'être soutenue par la certitude. Qui serait disposé à donner son sang pour un but incertain ? Le succès est un problème compliqué qui pour être résolu exige toute la puissance du calcul des probabilités. Quel travail et quelles incertitudes entraîne un pareil calcul ! *Le doute est une bien triste préparation à l'action.* Mais quand on se propose avant tout de faire son devoir, on agit sans aucune perplexité. *Fais ce que dois, advienne que pourra,* est une devise qui ne trompe pas. Avec un tel but on est assuré de ne jamais le poursuivre en vain.

Voilà les raisons sur lesquelles M. Cousin se fonde

(1) Cousin. *Philosophie sensualiste,* leçon IV, Helvétius, p 159.

pour recommander le système des bonnes intentions. Mais remarquons, avant d'entrer dans un examen plus approfondi, que notre éminent philosophe trouve « *que le doute est une bien triste préparation à l'action*, » et par ce motif, il propose sa doctrine comme une règle fixe et certaine. Cependant, quel est le penseur qui, mille fois dans la vie, n'a pas remarqué que l'incertitude est notre lot, et qu'au grand jamais nous n'avons, comme La Châtre, un billet en poche pour nous rassurer sur quoi que ce soit ? Effectivement, tout ce qui nous concerne et nous importe le plus de connaître : notre origine, notre destinée, notre santé, notre bonheur, notre lendemain, tout est entouré du plus profond mystère. Tout au plus sommes-nous bien certains que nous existons, et encore y a-t-il des philosophes qui croient intelligent d'en douter. Au lieu donc de se mettre en peine pour trouver « *une règle fixe et absolue* » *il est plus sage de constater cette incertitude* qui pèse sur notre existence entière, et de penser que Dieu, par ce mystère général, a voulu, dans toute circonstance, nous obliger à exercer notre intelligence et notre habileté aussi bien que notre conscience, et qu'il n'a pas voulu nous entretenir dans la paresse et dans la suffisance, en nous gratifiant d'une règle qui nous eût évité tout effort d'attention, de pensée et de savoir-faire. Quelque pénible que soit cette incertitude générale, acceptons-la donc avec reconnaissance ; acceptons-la comme le côté sérieux de notre destinée. Si le vulgaire demande à être conduit, servons-nous de sa faiblesse et de sa paresse pour le diriger dans le bien, mais, comme philosophes, gardons-nous de nous aveugler sur la valeur absolue de notre conscience, morale et évitons, pour notre avantage comme pour celui de la

vérité, de supposer, sous prétexte de nécessité, que nous possédons dans notre intuition du juste un oracle infaillible. Cette nécessité d'ailleurs n'existe pas : la société humaine vit et s'agite depuis des milliers d'années, sans posséder la certitude morale absolue. Souvent, il est vrai, elle croit la posséder, puis, quelques siècles plus tard, elle s'aperçoit que c'était une illusion, et qu'il faut se mettre à croire autre chose.

Mais revenons à la règle proposée. La voici en deux mots :

« Ce qui fait le bien et le mal d'une action, dit M. Cousin (1), ce n'est pas l'action même, c'est l'intention qui l'a déterminée. Devant tout tribunal équitable, le crime est dans l'intention, et c'est à l'intention que s'attache la punition. »

Avant d'examiner cette proposition, faisons d'abord ces deux réserves : 1° qu'il n'est pas bien exact de dire que devant tout tribunal le crime est dans l'intention, car on punit aussi le meurtre par imprudence, et le coupable malavisé n'est pas simplement absous ni renvoyé; 2° que la vue humaine est trop troublée pour permettre au juge d'examiner ordinairement le fond du procès et de prononcer toujours selon l'équité. C'est l'inobservation des lois qui modive généralement ses sentences, puisque on a dû éviter cette plainte des victimes : « Dieu nous garde de la justice équitable, » pour la remplacer par cet aphorisme : *Dura lex, sed lex!*

Malgré ces restrictions, on peut néanmoins admettre que le juge consciencieux cherche le plus souvent à pénétrer l'intention qui a guidé l'acte, et à prononcer selon sa conviction. Mais il faut faire attention qu'il y a

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 287.

une grande différence entre la justice du palais et la justice dans notre conduite. Le juge prononce sur un fait donné, unique ; il peut donc se borner à ne scruter que les intentions et ne pas apprécier de quelle manière l'acte a été exécuté, s'il l'a été avec intelligence et habileté, ou avec stupidité et maladresse. Mais le moraliste qui doit prétendre régler notre conduite pour la vie entière ne peut se contenter de nous recommander simplement de bonnes intentions, puisqu'il doit nous diriger dans l'accomplissement de notre destinée présente et éternelle. En conséquence, il lui faut embrasser ce qui concerne notre origine et notre fin, ainsi que la manière dont nous devons nous y conformer, et non pas nous conseiller uniquement « *fais ce que tu dois, advienne que pourra, car c'est la Providence seule qui dispose des biens matériels.* » Effectivement nous ne sommes pas venus au monde pour ne faire que des actes de bon vouloir, et pour nous jeter à toute occasion, au hasard, à la nage, quitte à ne pas réussir dans nos entreprises et à nous en consoler « *parce que le bien moral est sauf.* » Nous ne serions que des hommes impuissants, des avortons, si nous limitions notre ambition à des *insuccès consciencieux*, et si nous nous contentions d'attendre notre bien de la Providence. Avec le bien moral on ne se nourrit pas, on ne se soutient pas, et l'on n'entretient ni sa femme ni ses enfants. Pour élever, pour protéger et pour rendre heureuse une famille, il faut savoir nager envers et contre marée, sauver son honneur et sa fortune ou succomber à la peine. Les bonnes intentions sont quelque chose sans doute, mais il y a encore bien d'autres conseils à donner à l'homme, aux pères de famille et aux citoyens que de leur

imposer l'amour de la justice et la bonne volonté, et que de les adresser à *la Providence seule* pour obtenir les biens matériels !

Le juge lui-même ne saurait d'ailleurs pas toujours se laisser fléchir par les bonnes intentions, parce que les plus grands crimes n'ont été souvent que les actes d'une conscience mal éclairée. Ainsi quel motif, au point de vue de cette théorie, a-t-on pour condamner des assassins de conviction comme les Brutus, les Ravaillac, les Charlotte Corday, les Fieschi, les Orsini, les Booth, qui, avant de faire leur coup, se disaient évidemment comme M. Cousin : « *Fais ce que dois, advienne que pourra!* » Car, suivant sa théorie, ces criminels ont été « *sûrs d'atteindre le dernier but qu'ils s'étaient proposé,* « *le bien moral... Car le bien moral est dans l'intention* « *vertueuse ;... quant au bien matériel qui peut résulter* « *de l'action elle-même, la Providence seule en dispose* « *absolument !* »

Déjà par ces divers exemples on peut juger ce que renferme d'incomplet, de dangereux et même d'immoral cette morale de la justice et des bonnes intentions ; cependant ce ne sont pas là toutes les critiques qu'on a le droit de lui adresser, attendu qu'elle *présente des inconvénients généraux, qui peuvent compromettre notre bonheur et notre progrès individuel, aussi bien que la prospérité publique.*

Pour *l'individu*, ce système est effectivement une excuse commode pour la paresse, la faiblesse et l'ignorance, ces sources incontestables de nos misères, de nos erreurs et de nos crimes ; car, d'après cette doctrine accommodante, on n'a besoin, pour se disculper de ses fautes les plus grossières, de ses méprises

les plus néfastes, qu'à se rendre, à soi-même, le témoignage d'avoir agi sans penser à mal, dans la conviction sincère de bien faire. Or comme personne n'est mauvais par essence; comme il est très-rare que l'on agisse avec l'intention perfide de nuire, chacun peut, sans se mentir, se donner le témoignage des bonnes intentions, et se dégager ainsi de toute responsabilité morale. On peut, grâce à cette panacée, nuire sans remords à ses meilleurs amis, à sa propre famille, à soi-même, et se complaire indéfiniment dans une désespérante négligence et incapacité. Aussi, chacun sait que les gens « bons et bêtes » sont fort à craindre; et qu'il vaut mieux un sage ennemi qu'un ami maladroit. Ce principe soi-disant moral des bonnes intentions a même couvert tant de négligences fatales, que finalement on est arrivé à supposer que « l'enfer en est pavé. » Évidemment, *en ce qui concerne l'individu, le système des bonnes intentions sert trop facilement d'excuse à notre ignorance, à notre paresse et à notre maladresse, pour ne pas perpétuer la sottise et les vices dans tous les rangs de la société*. Il mérite en conséquence d'être rejeté comme un principe immoral et anti-progressif et non pas d'être érigé en principe moral absolu et universel!

Socialement, l'influence du principe de justice n'est pas moins déplorable lorsqu'il est appliqué dans sa simplicité, parce qu'il n'explique nullement la cause des inégalités de fortune et de position. En effet, chacun ne demande pas mieux que de vivre tranquille et heureux sans inquiéter personne. Le principe de justice n'explique donc pas aux classes desheritées pourquoi elles n'ont pas, comme les riches, droit aux agréments du présent. Leur conscience leur étant un sûr garant de

leurs bonnes intentions, les biens qui leur manquent et les douleurs qui les accablent leur paraissent trop évidemment des injustices imméritées. Leur sentiment naïf de justice les conduit ainsi à accuser des inégalités du sort la méchanceté des hommes et le défaut d'équité de la Providence elle-même! En conséquence, cette doctrine, qui fait abstraction de notre mérite, de nos qualités et de notre valeur personnelle, qui, sans égard aux lois sociales, ne veut apprécier que nos intentions et notre sentiment de justice instinctif, cette doctrine de la justice et des bonnes intentions devient non-seulement une cause de maladresse, d'illusion et de désenchantement dans la vie privée, mais encore une source de mécontentement et d'agitation dans l'ordre social. D'après les suggestions de cette théorie, le pouvoir qui nous importune devient une usurpation illégitime, un despotisme intolérable. Ce sont les forts qui écrasent les faibles, qui abusent des droits les plus sacrés! C'est l'exploitation abrutissante et tyrannique de l'homme par l'homme! En effet, que d'hommes honorables, abusés par ces principes incomplets, et sans faire attention aux conditions inhérentes à l'ordre social, se sont jetés tête baissée dans les hasards des révolutions, ont soulevé les classes inférieures par ce nom magique de la justice, les ont ruées sur les classes supérieures, et ont réussi à bouleverser les institutions et à renverser les trônes, sans savoir comment les remplacer, sans être certains d'aucun principe social ni politique! *Voilà comment, avec les meilleures intentions du monde, et animé du principe éternel de la justice la plus pure, et si l'on veut encore la plus désintéressée, on peut devenir l'agitateur le plus incorruptible, mais aussi le plus dangereux de la société humaine.*

Tels sont, en résumé, dans la vie individuelle et sociale, les effets désastreux des principes de la justice et des bonnes intentions enseignées par la morale du devoir *comme une règle fixe, universelle, où l'on est toujours sûr d'atteindre le dernier but que l'on se propose, le bien moral. Car, quant au résultat direct de l'action elle-même, l'homme*, selon cette doctrine, *n'en peut rien : la Providence seule en dispose absolument ! Fais ce que dois, advienne que pourra !* Cette morale pratique du système de M. Cousin, qui est devenue la morale officielle, est donc par ces motifs à considérer comme un fatalisme mystique, étroit, aussi favorable à l'ignorance, au désordre et à l'immoralité, que tous ceux que les libres penseurs combattent avec une si louable persévérance depuis la renaissance, la réformation et la révolution !

IV

DU PROGRÈS ET DE LA RAISON D'ÉTAT.

Le principal défaut de cette morale du devoir est sa simplicité, qui cependant en fait le grand mérite aux yeux de son auteur, bien qu'il ait constaté lui-même la complexité des affaires humaines. Mais les questions morales ne sont pas aussi faciles à résoudre qu'il semble le supposer, puisque la justice ne règne pas sur la terre et qu'elle n'a jamais pu s'y acclimater. Si ce but de la morale du devoir était notre unique destinée, il faut

croire que le Créateur aurait pu organiser le milieu terrestre en conséquence, et en éloigner toute cause de malheur et de discorde. Cependant, telle n'étant pas l'ordonnance des destinées humaines, on ne peut traiter des sciences morales et politiques en partant *a priori* de ce principe idéal.

Avant de procéder à l'édification d'un système moral, il faut donc, au préalable, examiner quel but l'Auteur de nos jours a pu vouloir atteindre par ce désordre apparent de nos vicissitudes, qui est aussi contraire à notre bonheur commode qu'à la justice absolue. Cet examen impartial conduira selon moi le moraliste à remarquer qu'*une des conséquences générales de ce désordre a été de créer sur la terre un antagonisme constant* parmi les hommes, qui les oblige à une lutte incessante. *Or cette lutte*, quelque douloureuse qu'elle soit, *a pour résultat le déploiement de toutes nos forces et qualités.* De sorte qu'on doit conclure de ce caractère général de nos destinées actuelles, que non-seulement le Créateur avait en vue de nous permettre de nous y rendre heureux selon nos efforts personnels, mais aussi de nous mettre dans l'obligation de développer, autant qu'il est en nous, toutes les propriétés de notre âme, et de nous préparer ainsi à des destinées supérieures. Pour arriver à ce résultat progressif, digne de sa haute sagesse, il est certain que *la vie commode, agréable, qui naît de la confiance réciproque de la justice universelle et des bonnes intentions, serait pour nous une existence délétère, où toutes nos forces s'engourdiraient d'elles-mêmes, où notre progrès serait nul, et où nous nous immobiliserions dans nos infirmités.*

Effectivement il est incontestable que d'une part, en

examinant notre existence terrestre, nous nous apercevons facilement que quels que soient notre désir de bonheur et notre soif de justice, quelle que soit notre intention de contribuer au bien-être de tout le monde, rien ne se crée, ne se fait d'utile ni de grand sur la terre sans lutte; depuis la lutte intime contre nos propres faiblesses, jusqu'à la lutte sanglante des champs de bataille, en passant par les luttes non moins douloureuses et poignantes de la rivalité et de la concurrence. Le sol ne nous nourrit qu'arrosé de nos sueurs; la propriété ne nous est assurée que lorsque nous savons l'entretenir et la défendre; la liberté ne nous appartient que si nous la conquérons par nous-mêmes; et les bienfaiteurs de l'humanité eux-mêmes ne sont que trop souvent victimes de leur propre dévouement. Cette dure condition de notre existence terrestre est trop généralement reconnue pour avoir besoin d'une longue démonstration. Cependant il n'est pas, moins constant que par cette lutte, l'homme se forme, grandit, et que l'adversité elle-même est pour lui un élément de progrès, s'il s'applique courageusement à la vaincre.

D'autre part, il n'est pas moins aisé d'établir que tout ce qui tend à calmer l'ardeur de la lutte est contraire à notre développement moral, intellectuel et pratique; que tout ce qui ralentit notre bras et notre intelligence nous énerve, prépare notre ruine et compromet la civilisation. Tels sont d'abord les plaisirs des sens et les jouissances matérielles qui corrompent les peuples comme les individus, lorsqu'ils s'y livrent d'une façon exclusive, ou qu'ils tombent dans les excès. C'est là un fait moral acquis que personne ne discute plus. Mais une cause de faiblesse et même d'immoralité non moins grave, quoi-

que beaucoup moins reconnue, ce sont les maximes morales qui commandent le respect absolu de droits immérités, et qui nous prêchent une charité sans borne et un amour du prochain sans limite.

Déjà il a été remarqué ci-dessus que le système des bonnes intentions et de la justice, égale pour tous en dehors du prétoire, est, à bien considérer, un encouragement à la paresse et à la sédition. Mais la doctrine de la charité et de la fraternité n'est pas moins funeste pour notre valeur morale, si on n'en limite pas l'application aux seuls soulagements des maux accidentels et passagers. Ces vertus tant vantées entretiennent parmi les populations qui en profitent des habitudes de fainéantise et d'imprévoyance telles, que la dépravation en résulte forcément. C'est là une vérité morale et matérielle que la science économique moderne a mise hors de doute; car elle a démontré jusqu'à la dernière évidence que la lèpre du paupérisme grandit en raison directe de la générosité de l'aumône. En sorte que l'on peut accuser *le christianisme, qui fait un emploi si immodéré de la charité, de prétendre sauver ceux qui donnent en perdant ceux qui reçoivent !*

Cette singulière conformité dans les résultats de causes en apparence si opposées tient à ce que tous les excès, excès des sens, comme excès de charité, d'amour et de justice, ont pour effet de diminuer, d'une façon ou d'une autre, l'intensité de notre énergie intime, puisque, d'une part, la vie sensuelle nous rend l'activité pénible ; et que, de l'autre, la certitude d'obtenir des immunités nous rassure sur les suites de notre paresse, de nos fautes et de nos erreurs. Ce double résultat est évidemment contraire aux desseins de Dieu, qui a tout disposé sur la

terre pour combattre notre faiblesse et notre négligence, tout ordonné pour éveiller notre initiative, pour nous obliger à l'attention, à la volonté, à la pensée, à l'activité, au labeur, au courage et à l'empire sur nous-mêmes.

L'état de lutte qui règne sur la terre et les nombreuses conséquences qui s'en suivent sont donc un élément important de la science morale, et ce fait considérable, M. Cousin l'a complétement ignoré dans sa doctrine. Cependant la nécessité, où Dieu nous a placés, d'être toujours actifs et vigilants, est d'autant plus importante à considérer, que les hommes emploient tous les moyens pour s'y soustraire : les uns cherchent l'oubli de leurs soucis dans le chatouillement des sens et les douceurs de la vie; d'autres demandent la paix de l'esprit et la fin de leurs peines à la vie contemplative, à la prière et au renoncement. Ces deux genres, je le répète, bien qu'ils se distinguent par les moyens qu'ils emploient, se ressemblent par le but qu'ils ambitionnent; car ils fuient également les difficultés terrestres, et nous montrent par leurs théories ou mystiques ou sensualistes que la faiblesse et la paresse humaines se parent de toutes sortes de couronnes. Puis viennent les gens impuissants et moralement infirmes, qui se lamentent des obstacles qu'ils rencontrent et des insuccès qu'ils éprouvent. Ceux-ci, au lieu de se guérir et de se fortifier par leur activité infatigable, implorent l'amour, la fraternité et la charité de leurs semblables, et veulent obtenir les bénéfices du mérite sans en avoir les ennuis. Enfin la foule des maladroits, des incapables, des évincés, qui se voient supplantés par les supériorités, au lieu de s'efforcer de réussir par leur propre valeur, préfèrent diminuer l'influence des forts,

les abaisser à leur niveau vulgaire, et leur imposer, au nom de la justice éternelle, le respect de leurs droits soi-disant naturels et imprescriptibles.

C'est ainsi que l'humanité, avec un ensemble touchant, aime mieux se bercer de toutes les illusions, se contenter de toutes les promesses, essayer de tous les moyens, pour bénéficier des adoucissements protecteurs de son indolence naturelle, et pour s'éviter les épreuves sévères mais bienfaisantes des rigueurs providentielles. Elle préfère tenter tous ces atermoiements que d'aborder franchement les difficultés, et de s'en rendre maître à force de soins, d'intelligence et de persévérance. Dans ce but, elle exalte ceux qui la flattent, qui protégent ses faiblesses, qui plaignent ses douleurs et qui l'endorment aux doux accents de l'amour, de la charité, de la fraternité et des droits imprescriptibles acquis sans efforts. Elle leur voue un culte éternel, les considère comme ses bienfaiteurs, ses libérateurs, ses messies même, dussent-ils recevoir un démenti de dix-huit siècles d'insuffisance, ou de vingt constitutions sitôt violées que jurées, sitôt déchirées que promulguées!

Ainsi donc, en morale et en philosophie, gardons-nous de tous ces excès de bénignité, et reconnaissons que la Capoue sentimentale, que la Capoue béate, et que la Capoue politique, sont aussi dangereuses pour la virilité de l'homme que la Capoue romaine. Soyons secourables pour les vraies infortunes, je le veux; soyons bienveillants pour les faibles et les vaincus, je suis de cet avis; rendons heureux nos femmes et nos enfants, c'est notre devoir; mais dégageons-nous de cette sensiblerie étudiée dont le christianisme nous a donné l'exemple, et osons blâmer cette compassion intéressée pour les classes nom-

breuses et pauvres, que les démocrates ambitieux exploitent dans l'intérêt de leur influence, ou dans l'espoir de se venger de leurs déceptions. Organisons la société, non pour les faibles et les infirmes, non pour les béats ou les viveurs, non pour les femmes et les enfants, mais pour les hommes valides, courageux et forts, car la force c'est la santé du corps, la santé de l'esprit, la santé de l'âme; car c'est l'énergie seule qui sait faire fructifier la terre et nous préparer les voies du ciel. Acceptons donc personnellement cette lutte, providentiellement instituée, avec toutes ses exigences individuelles et sociales, et repoussons pour notre bien, les accommodements que notre faiblesse nous inspire!

Voilà donc tout un ordre important d'observations sur l'ordonnance terrestre que la morale du devoir néglige complètement, et qui donne aux choses humaines un aspect tout différent de celui qui a inspiré son auteur. Ce nouveau défaut de la morale du devoir va encore se confirmer par l'ordre de faits qui suit, et qui nous apprendra que *nous sommes dans l'obligation même d'agir dans toutes les occasions, selon notre propre jugement, selon notre libre arbitre complet*, et qu'il nous est matériellement impossible de nous rendre esclaves de cette prescription impérieuse du devoir et des désirs même de notre conscience du juste.

Premiers exemples. Lorsque j'achète une marchandise, je ne puis pas m'enquérir si l'industriel fait ses frais, bien qu'il ne soit pas juste qu'il me la cède à perte. Mais si son voisin m'en vend à meilleur compte, je n'hésite pas à l'abandonner à son sort et à profiter de cette bonne occasion. — Si je vends un objet convoité, je ne puis m'informer si le client peut me payer le prix sans se

gêner; je le cède donc sans remords à celui qui m'offre le plus. — Avant d'accepter une bonne place qui me convient, je ne puis réellement pas écouter les doléances de mes concurrents et leur céder le pas, à mon détriment. — Si je suis né de parents riches, j'accepte l'héritage, sans songer à le partager avec mes semblables qui sont dans la misère. L'homme évidemment ne suffirait pas, s'il voulait toujours agir par principe de justice et de charité, et écouter sa conscience comme il aimerait à le faire en toute occasion. Il faut nécessairement qu'il prenne sur lui de mettre des bornes à son dévouement, et qu'il agisse d'abord dans son intérêt avant de penser généreusement à autrui.

Autres exemples. Alceste, le misanthrope, qui par esprit de justice et de vertu se heurtait à l'humeur inconsidérée de ses amis, les critiquait sans cesse avec amertume, et fuyait dans le désert plutôt que de devenir tolérant ; Alceste, quoiqu'obéissant à l'inspiration de sa conscience, avait tort, puisqu'en agissant ainsi il rompait les liens de la sociabilité si nécessaires à la destinée humaine. — Maïmonide, le juif célèbre, bien que sa conscience dût en souffrir, avait eu raison de se soumettre à la triste nécessité de se faire musulman, parce que sa conversion forcée ne l'empêchait pas de se distinguer le reste de ses jours par ses travaux littéraires et philosophiques et par l'élévation de son caractère. — Les libres penseurs du dix-huitième siècle ont plus servi le progrès en se conformant avec prudence aux exigences et aux susceptibilités de la cour, que s'ils s'étaient laissé entraîner soit à rompre en visière, par excès de conscience, avec les puissances de l'époque, soit en quittant le pays pour se mettre à l'abri des poursuites. Sans doute il y a des

circonstances où il faut savoir payer de sa personne; mais c'est là précisément où se trouve l'emploi de notre libre arbitre, et où se reconnaît la folie de vouloir se faire l'esclave d'une obligation impérieuse et étroite.

Troisième genre d'exemples : Le public a de si singulières prétentions. Il veut être bien servi, mais il lésine sur le prix; il veut être instruit et n'y mettre ni le temps ni l'application; s'il est malade, il veut se faire guérir, mais il se refuse aux exigences du régime et du traitement; il veut encore être considéré, et pourtant se conduire sans égard pour personne; se mêler de tout, trancher sur tout, et néanmoins ne pas se mettre en peine de réfléchir ni de s'éclairer; enfin il veut être gouverné, et cependant être libre d'obéir à tous ses caprices. Que peuvent donc faire, dans ce cas, le marchand, le professeur, le médecin, l'homme du monde et le gouvernement, pour le satisfaire sans nuire à leurs propres intérêts; car s'ils voulaient agir sans réticence, ils se heurteraient à tout le monde et se brouilleraient avec chacun? Pour éviter ce résultat désagréable et souvent périlleux, le marchand se voit donc dans la nécessité, non de suivre loyalement sa conscience, mais de servir comme on le paye; le professeur d'amuser ses élèves plus qu'il ne les instruit; le médecin de plaire à son client au lieu de le guérir; l'homme du monde de flatter les gens et de ne pas en penser moins, et le gouvernement de parler de liberté au peuple tout en le soumettant à l'ordre et à l'obéissance.

Ces trois aspects de la réalité des vicissitudes terrestres établissent avec évidence, selon moi, que *chacun de nous a ses raisons d'État, qui lui sont imposées par la nécessité des circonstances, qui l'obligent à trancher, de son*

autorité privée, ce qu'il aimerait réaliser selon des convictions arrêtées, et qui lui forcent la main pour......
«...permettre aux faits d'atténuer les rigueurs des principes (1). »

Voilà la position que le Créateur nous a faite en nous imposant sur la terre l'obligation de pourvoir à notre existence, d'assurer la conservation de la société, et de réussir dans la lutte des compétitions humaine savant de pouvoir être l'esclave de cette loi absolue du devoir du système de M. Cousin.

Cette dérogation à la morale étroite, exigée par les nécessités de l'existence et par l'intérêt du progrès humain, serait un grave échec pour l'autorité de la raison et de la conscience, si la difficulté n'était pas plutôt apparente que réelle, et n'accusait pas spécialement l'insuffisance du point de vue exclusif du bien ou de la justice. La fin de l'homme n'est pas d'être juste et de soumettre tout ce qui le concerne à l'idée de la justice; mais sa fin est, tout en obéissant autant que possible à sa conscience, de se rendre heureux dans les circonstances où il se trouve, par ses propres efforts, et de développer les propriétés de son âme en vue de ses destinées supérieures. *Mais pour accomplir ce but actuel, il faut d'abord qu'il assure son existence matérielle ; ensuite qu'il reste entièrement libre de ses déterminations; et enfin qu'il apprenne que chacun de ses actes a son retentissement sur son sort à venir ; car ce n'est qu'à ces conditions qu'il se sent véritablement responsable de sa conduite.* Prétendre, au contraire, d'une part, lui imposer une obligation impérieuse pour certains actes; lui faire accroire, d'autre part, que le reste de

(1) Jules Simon. *La Liberté*, 1 vol., p. 201.

ses actions sont indifférentes à la morale; et en troisième lieu lui conseiller de suivre ses intentions sans égard pour ce qui peut en advenir, c'est évidemment l'encourager dans la négligence, le priver de sa liberté, diminuer sa responsabilité, et l'abandonner néanmoins aux suggestions de ses faiblesses et de sa sensualité.

Tels sont pourtant les résultats du système du devoir, et c'est par ce motif qu'il me paraît avoir pris la partie pour le tout. Car la justice est une qualité de l'homme et non pas sa destinée; sa vertu dépend de sa valeur personnelle, et non de sa soumission aveugle à ses bonnes intentions. Plus les hommes sont bons, intelligents et habiles, et plus ils aiment et pratiquent la justice, la charité, l'humanité envers leurs semblables. Au contraire, plus ils sont faibles, stupides et maladroits, et plus ils sont durs, avides et injustes. Les nations fortes, actives et intelligentes ont été de tout temps les plus civilisées; les peuples paresseux, ignorants et brutaux, par contre, n'ont jamais été que des sauvages et des barbares. Ce n'est donc pas dans les lois, dans les institutions ni dans les principes que se trouve la solution des problèmes moraux et politiques, mais dans la valeur propre des individus, et dans le degré du développement des populations.

D'un côté c'est donc la virtualité des hommes qui est un élément important de la morale, mais de l'autre c'est aussi la destinée qu'ils se conçoivent. Car quelque supériorité que l'on possède, si l'on ne voit rien au delà de la tombe, on appliquera toutes ses qualités aux intérêts et aux jouissances des temps présents, et la conscience ne nous parlera que faiblement de l'idéal du bien et du juste. Mais si, au contraire, l'homme se conçoit une

destinée lointaine, où ses actes de tous les instants porteront des fruits inévitables, toutes les forces de son être se tourneront vers la culture de son âme, dont les propriétés seules constituent les richesses qui survivent au trépas. *Rendez donc les hommes forts en tout sens, donnez leur la conviction de leur immortalité, et la justice et la charité règneront sur la terre autant qu'il sera possible, dans les conditions d'antagonisme que le Créateur nous a faites.* Mais tant que vous poursuivrez *la justice en elle-même*, et que vous ne recommanderez que la vertu pour la vertu, sans y faire intervenir les conditions inhérentes au bonheur et au progrès de l'âme humaine, *vous ambitionnerez un idéal sans chair ni os, sans vérité ni réalité, sans utilité ni application possible!* Vous vous débattrez dans le vide, et vos efforts non-seulement resteront stériles, comme vous le constatez vous-mêmes (p. 7), mais ils ne porteront que trop souvent des fruits amers, comme il sera établi plus tard.

V

CONCLUSION DE LA CRITIQUE DE LA MORALE DU DEVOIR.

Me voici arrivé, dans l'observation des faits, fort loin des conclusions auxquelles s'est arrêté M. Cousin, l'honorable fondateur de l'école du devoir ; parce que je ne me suis pas cru autorisé, pour examiner les affaires humaines, à partir d'un principe idéal, simple, et de l'appliquer avec une rigueur logique, exclusive; mais

que j'ai cherché à embrasser l'ensemble de notre destinée dans la nature concrète de l'âme et des choses. Dès le commencement j'ai démontré l'insuffisance du principe du Bien en lui-même, comme point de départ de la science morale; et j'espère maintenant avoir également prouvé la même insuffisance du système, tant dans les détails qu'il a embrassés que dans ceux qu'il a négligés. En résumé, cette défectuosité considérable de la morale du devoir consiste dans les quatre points suivants :

1° Elle enlève au bonheur son caractère de fin principale de notre destinée, n'en précise aucune condition, soutient que notre liberté n'y peut guère, et remet à la Providence le succès de nos efforts;

2° Elle fait consister la morale uniquement dans la vertu, en exclut notre nature morale, limite les actes vertueux à de rares exceptions, et considère comme indifférente à la morale la conduite ordinaire de notre vie;

3° Elle attache la valeur morale à la justice et aux bonnes intentions, et ne met aucune importance ni à la manière dont elles ont été conçues et exécutées, ni au résultat qui a été obtenu, ni au désordre moral et politique qui en est la conséquence;

4° Elle passe sous silence l'intérêt du progrès de notre âme, n'apprécie point l'influence que l'antagonisme terrestre exerce sur le développement de nos forces et de nos qualités, et limite notre libre arbitre par une obligation impérieuse à un devoir strict généralement impossible à réaliser.

Rigoureusement, la morale du devoir est donc une atteinte à la liberté, à la vraie moralité, à l'ordre public, et donne lieu à un fatalisme triste et inintelligent. Sans doute M. Cousin est un esprit trop élevé et trop universel pour

ne pas apprécier à leur juste valeur les éléments que son système exclut; mais sa doctrine du devoir est dans son ensemble aussi étroite que je viens de l'indiquer; et pour preuve à l'appui, je citerai encore l'appréciation qu'il nous donne de l'ordre terrestre.

« Dans cet immense univers, dit-il (1), dont nous entrevoyons une faible partie, malgré plus d'une obscurité, tout semble ordonné en vue du bien général; et ce plan atteste une Providence. A l'ordre physique qu'on ne peut guère nier de bonne foi, ajoutez la certitude, l'évidence de l'ordre moral que nous portons en nous-mêmes. Cet ordre *suppose l'harmonie de la vertu et du bonheur*, il la réclame donc. Sans doute cette harmonie paraît déjà dans le monde visible, dans les conséquences naturelles des bonnes et mauvaises actions, dans la société qui punit et récompense, dans l'estime et le mépris public, surtout dans les troubles et dans les joies de la conscience. Toutefois *cette loi nécessaire de l'ordre moral n'est pas toujours exactement accomplie, elle doit l'être pourtant*, ou l'ordre moral n'est point satisfait, et la nature la plus intime des choses, leur nature morale demeure violée, troublée, pervertie. *Il faut donc qu'il y ait un être qui se charge* d'accomplir, dans un temps qu'il s'est réservé et de la manière qui conviendra, l'ordre dont il a mis en nous l'inviolable besoin, *et cet être, c'est encore Dieu.*

Voilà donc comment notre honorable philosophe s'exprime sur l'ordonnance des vicissitudes humaines. Il n'y est point frappé de l'action coercitive que l'antagonisme terrestre produit sur notre caractère faible, paresseux et indolent; ni de son action féconde sur le développement des forces et qualités que Dieu a déposées dans notre âme; ni de la loi de notre destinée d'être en tout les fils de nos œuvres; ni de la grandeur morale de la supériorité personnelle, ni du caractère

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 453.

progressif de nos destinées toujours plus élevées et plus dignes de la perfection et de la puissance divine. Le moraliste du devoir ne voit dans le monde que le règne de la vertu, la récompense du mérite et le châtiment du crime. Or, comme l'harmonie du bonheur de la vertu ne se réalise pas exactement dans l'actualité, ce système n'a d'autre ressource que de supposer l'intervention finale de l'Être suprême! C'est là, incontestablement, un mysticisme peu philosophique. Car pourquoi Dieu, dont les lois sont universelles et immuables, établirait-il cette harmonie à un autre moment que dans l'actualité; et comment supposer que le tout-puissant Auteur de tant de merveilles, ait besoin de réparer plus tard ce qu'il a négligé de faire d'abord. D'ailleurs est-on sûr que les hommes n'auront plus de faiblesses après le trépas, et qu'ils n'auront plus besoin de lutte pour être poussés au progrès? Je pose cette question sans la résoudre, dans l'unique but de montrer la défectuosité multiple de cette doctrine. Plus tard nous verrons ce que cette idée peut renfermer de vrai.

Tel est le fond de ce système moral du devoir qui ne me paraît mériter ni le suffrage des libres penseurs, ni la confiance des hommes d'État, ni surtout devoir être enseigné aux jeunes générations, *car ce système est une conception incomplète, d'une moralité douteuse, d'une politique subversive et d'un mysticisme suranné*. La philosophie doit, à mon avis, avoir des vues plus étendues, comprendre tous les faits, étudier la complexion concrète de la nature humaine d'une façon digne de la science et conforme à la majesté ineffable du Créateur tout-puissant.

PROBLÈME SOCIAL.

Je suis arrivé par la pente naturelle de la discussion des principes moraux sur le terrain religieux, parce que tel est le lien intime et nécessaire de ces deux ordres d'idées. *La morale est inséparable de la religion puisqu'elle est la règle de notre conduite pour l'accomplissement de notre destinée. Or celle-ci est déterminée par les dogmes religieux;* car, quelque défectueux qu'ils soient, ils comprennent toujours quatre points principaux :

1° Notre origine;

2° Notre existence actuelle;

3° Notre destinée finale, et

4° La morale ou les règles de notre conduite.

Ainsi le christianisme nous enseigne :

1° Que le premier couple a été créé à l'état d'innocence, qu'il reçut pour demeure le paradis terrestre, avec le commandement de ne pas toucher aux fruits d'un certain arbre. Voilà le dogme de notre origine;

2° Que nos premiers parents, ayant désobéi aux ordres du Créateur, ont été chassés du paradis et condamnés, eux et toute leur descendance, jusqu'à la fin des temps, à vivre dans la souffrance à la sueur de leur front. Le péché originel est donc le secret de notre destinée actuelle;

3° Que, perdu à toute éternité par suite de la malédiction divine, chacun de nous doit s'efforcer de rentrer en

grâce et d'obtenir son pardon personnel de la Miséricorde divine, afin d'être admis par lui à la jouissance des félicités éternelles. Voilà ce qui concerne notre destinée finale;

4° Que, pour nous faciliter l'accomplissement de cette réconciliation, le Verbe divin est venu s'incarner sur la terre afin de nous sauver par son intervention, de nous instruire de nos devoirs et de s'offrir à Dieu comme victime expiatoire. C'est la foi à ce mystère, le renoncement au monde, la charité et l'amour de Dieu et du prochain qui pouront nous assurer la grâce divine et le salut éternel, tandis que la désobéissance nous vaudra les peines éternelles. Telle est la morale chrétienne.

Voilà un ensemble bien autrement complet que la morale du devoir; rien n'y manque pour régler toute notre existence. Cette doctrine nous a été enseignée depuis dix-huit siècles, nous a gouvernés spirituellement pendant tout ce temps, et a été jusqu'à présent la base de l'ordonnance temporelle. Aujourd'hui l'expérience en est faite; l'enseignement chrétien nous a conduits, malgré lui, à la libre pensée et à la révolution. Mais comme la morale est indispensable à toute société, et que sans la sanction religieuse elle n'a point d'influence efficace sur les peuples, la révolution et la libre pensée se trouvent en face de deux impossibilités.

D'une part, elles ne peuvent plus se rallier pleinement à l'Église, puisqu'elles ont trop de motifs pour s'en séparer; et de l'autre, elles ne sauraient pourtant pas s'en séparer, puisqu'elles ne possèdent pas de solution nouvelle des quatre problèmes religieux. Les nombreux défauts de la morale du devoir en font foi. Cette position

indécise condamne la libre pensée et la révolution à des contradictions et à des compromis toujours renaissants, puisqu'elles sont forcées d'emprunter au système chrétien ce qui ne froisse pas directement le sens commun, et de se servir de l'Église pour contenter le peuple, bien qu'elles en repoussent les dogmes.

Mais un système est un tout complet, qu'il faut prendre ou laisser en totalité, si l'on ne veut pas perpétuer une lutte irritante et stérile. Aussi le grand parti libéral, qui représente de nos jours la libre pensée et la révolution, et qui ne veut pas se rallier à l'Église et ne peut pas la quitter, se voit contraint de se dire chrétien, bien qu'il n'ait point de foi; de faire des concessions à l'Église, bien qu'il en soit repoussé; et de ménager le pape bien que celui-ci lui jette l'anathème! Nos libres penseurs envoient leurs enfants au catéchisme et leurs femmes au confessionnal, tout en blâmant l'enseignement qu'on leur y donne; l'État bâtit des églises et se gare de l'intervention du clergé; chacun veut propager la morale et l'instruction, et pourtant recommande la séparation du spirituel et du temporel! Telle est la situation bizarre de la société moderne, qui sent le christianisme lui peser en tout ordre de choses et qui pourtant se voit obligée de le supporter. Cet état anormal serait ridicule, s'il n'était plein de périls, car il est faux; il est sans dignité; il ne peut engendrer que l'indifférence religieuse, et ne propager que le sensualisme. La dépravation nationale en est la suite inévitable!

En conséquence, *la rénovation sociale, commencée par la libre pensée et la révolution, n'aura de consolidation*

définitive que lorsque l'on possédera des dogmes nouveaux qui instruiront l'humanité mieux que le christianisme, d'où elle vient, où elle va et quel chemin elle doit prendre pour son salut présent et futur. Telle me semble être la nécessité des temps actuels, et c'est pour essayer d'y répondre que j'entreprends l'exposition de mes recherches à cet égard, au moyen d'une nouvelle psychologie et d'une nouvelle appréciation de l'ordonnance terrestre dans ses rapports avec notre destinée générale.

FIN DU LIVRE PREMIER.

LIVRE DEUXIÈME

DE L'AME ET DE SES VICISSITUDES

CHAPITRE Ier.

DE L'EXISTENCE DE L'AME ET DE SES QUATRE ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS.

Le projet que je désire réaliser dans ce livre, est de préciser d'une manière scientifique :

1° Quelle est notre origine;

2° Quelle est notre destinée générale;

3° Quel est le but de notre destinée présente;

4° Quelle est la loi morale?

Ce projet, je désire le réaliser dans le but d'arriver à la détermination de nouveaux dogmes qui puissent remplacer avantageusement les dogmes arriérés du christianisme.

Or, la solution de ce quadruple problème, pour être concluante, ne saurait être obtenue d'une façon directe par une simple appréciation des faits et des opinions, parce qu'il faut que la démonstration en soit pleinement rigoureuse. Mais pour que la raison humaine puisse être satisfaite autant qu'elle a le droit de l'exiger, il faut que mon argumentation ne présente aucun point vulnérable aux traits corrosifs du scepticisme moderne, et qu'elle soit aussi irréprochable dans son point de départ que conforme dans ses développements ultérieurs à la science, à l'expérience et au sens com-

mun. Pour remplir ces conditions étroites, je me trouve dans la nécessité de commencer l'examen de ces principes qui nous intéressent, par *l'unique point de certitude* que nous possédons, c'est-à-dire par *la notion de notre existence personnelle.* Ce point fondamental une fois établi nous conduira ensuite, par l'observation et l'induction à la connaissance de l'âme, à celle de notre destinée présente et future, à la solution du problème social et religieux, à la connaissance de Dieu et à celle des principes premiers de la science.

Cette argumentation rigoureuse est, j'en conviens, quelque peu aride ; et le lecteur craindra peut-être de me suivre dans une suite d'abstractions transcendantes, auxquelles il n'est nullement disposé. Mais qu'il se rassure, la recherche et la détermination des causes et des conséquences *immédiates* des phénomènes suffisent pour arriver à la vérité, et n'exigent l'emploi d'aucune subtilité scolastique. Il est vrai que l'exposition de telles idées ne ressemble pas à un roman ; mais j'ai lieu d'espérer qu'il suffira généralement d'un peu d'attention pour se rendre facile l'intelligence des considérations qui vont suivre. Le lecteur trouvera peut-être sa récompense dans de nouveaux aperçus sur l'âme et sur tout ce qui nous touche de près, dans l'ordre religieux, politique et scientifique.

J'ai dit que l'unique point de certitude que nous possédons est la réalité de notre existence propre. Cependant, quelque incontestable que ce principe soit pour le sens commun, il est quelquefois mis en doute par certains penseurs. Ainsi, par exemple, je lis dans une brochure récente d'un savant distingué (1) :

(1) M. Landur : *Recherche des principes du Savoir et de l'Action*, p. 107.

« Quelques philosophes superficiels me diront peut-être que je dois être certain au moins de mon existence ? Je leur répondrai que *c'est surtout de mon existence que je ne suis pas certain*, attendu qu'il n'est rien, peut-être, que *je comprenne moins que l'existence;* je ne sais pas clairement en quoi consiste cette réalité ou ce mirage qu'on appelle l'existence, et je crois que si je le savais clairement, j'aurais du même coup la certitude de mon existence actuelle et de mon existence éternelle. J'accorderai bien que je suis absolument certain des apparences de mes perceptions, mais ces apparences ne sont pas des connaissances, et je ne puis rien en déduire de certain. »

A cette objection on répondra, d'abord, que l'on ne saurait définir *l'existence* aussi peu que *la vie*, avant d'avoir accepté comme fait primitif, antérieur à toute définition, notre existence propre, comme évidente par elle-même. Ce point de doctrine est fondamental, parce que la science part de nous, de notre personne; et que, par conséquent, il faut se connaître soi-même avant de pouvoir étudier tout autre phénomène ou principe. Car, comment puis-je être sûr d'autre chose si je ne le suis pas d'abord de moi ? Lorsque pour moi-même je ne suis qu'une apparence, que sera le monde et Dieu ? que sera la vie et l'existence ? Les deux idées de vie et d'existence sont d'ailleurs des abstractions que notre esprit, très-disposé à la métaphysique, se personnifie mal à propos, parce que de fait elles ne désignent que deux aspects de notre individu, deux attributs de notre réalité que l'on peut à son gré considérer, sans doute, en eux-mêmes, mais que l'on ne doit jamais accepter comme indépendants de l'être que l'on observe et auquel ils sont inhérents, ainsi que nos savants et nos philosophes n'y sont que trop enclins. En effet,

une abstraction, n'ayant aucune valeur par elle-même, ne saurait être définie d'une façon rigoureuse sans que l'on fasse mention de son inhérence à son sujet; et c'est précisément parce qu'on a cherché à définir la vie et l'existence indépendamment de leur inhérence à l'être, que l'on n'y est jamais arrivé d'une façon satisfaisante.

Ce n'est qu'en examinant les éléments constitutifs des êtres que nous nous rendrons raison de ce qui les fait vivre dans le temps et exister dans l'espace; et c'est par ce motif que la connaissance de la vie et de l'existence est forcément subordonnée à celle de l'être. Donc la science la plus rigoureuse ne peut, sans créer un cercle vicieux, commencer par rechercher la définition de ces idées abstraites avant d'avoir admis comme certaine, de plein droit, notre existence personnelle. Or, celle-ci, comme nous allons le reconnaître, est hors de doute, *puisque nous ne pouvons pas ne pas être*. L'auteur de cette brochure est, sous ce premier aspect, donc complétement dans une fausse voie, de chercher à comprendre l'existence avant d'accepter la sienne propre, comme un fait sans antécédent pour lui, comme un fait qu'il peut bien ne pas s'expliquer, puisque effectivement nous n'avons pas assisté au moment de notre création, mais qui est réel, et qui le tient à la gorge, quoi qu'il fasse et qu'il en pense.

Une autre réponse à cette objection est le renvoi à la première méditation de Descartes, où il est établi, avec toute l'étendue désirable, que le sceptique qui dit « je doute » commence par s'affirmer et se poser lui-même. En effet, *le fait primordial dont dépendent et partent toutes nos connaissances, c'est notre affirmation de nous-mêmes*. Avant toute manifestation autre, avant d'avoir

la conscience d'aucun sentiment et d'aucune pensée, chacun de nous commence par s'affirmer, chacun se pose en face des hommes, de l'univers et de Dieu, et dit : *Je* ou *Moi*. Descartes n'avait pas besoin, pour établir son existence, de dire : « Je pense, donc je suis, » puisque son affirmation *Je* suffisait pour le constater. M. Cousin (1) n'a pas eu davantage besoin, comme il l'a cru, pour savoir s'il existe, que « *la conscience lui révélât l'être à l'aide d'un procédé particulier de l'esprit : la loi des substances*, loi au moyen de laquelle notre esprit conclut de suite de l'apparence à la substance d'une chose. C'est là un procédé inutile dans cette circonstance. Par le pronom *Je*, notre individualité fait acte de présence, se distingue de Dieu et de la création, et nul ne songera à récuser cette prétention, à nous demander la justification de tant d'audace. Cet acte est spontané, irréfléchi, fatal, puisque, ainsi que je l'ai fait remarquer, nous ne pouvons pas ne pas le faire ; et, par là, il est un fait primordial dont l'autorité pour notre savoir personnel doit être reconnu avant tout autre mouvement intime. Voilà, comment, à mon sens, s'établit pour nous tous, et d'une façon irréfragable, la réalité de notre existence. *L'affirmation du Moi est*, par conséquent, *la véritable base de la psychologie, le point de départ solide et certain de nos connaissances.*

Cela posé, commençons notre examen intime, à l'exemple de Descartes, l'immortel fondateur de la méthode psychologique. Examinons, comme lui, nôtre conscience, et voyons actuellement ce qui s'y passe quant à l'activité fondamentale de notre âme.

(1) *Premiers essais de philosophie*, p. 185.

Dès la première observation, plusieurs manifestations se présentent à la fois à notre attention, sans que l'une ait une priorité sur l'autre, ni qu'elles s'engendrent réciproquement. D'abord *je me sens et me sais;* et ensuite *j'ai conscience de mon individualité propre et d'un désir d'être satisfait.* La première observation de conscience me fournit donc *quatre notions différentes*, irréductibles entre elles, qui se présentent à mon attention sans aucun ordre logique, et de telle sorte que je ne puis pas les confondre, ni les oublier. Il résulte de ce fait que notre affirmation de nous-mêmes n'est pas une énigme pour nous, puisque nous en avons l'explication à la fois dans notre sentiment, dans notre connaissance, dans notre individualité et dans notre destinée; et la certitude qui en résulte pour la notion de notre réalité n'est donc pas basée sur un fait isolé, ni sur un effet du hasard, ni sur un résultat de la loi de la substance, mais sur une observation directe, quadruple de sa nature, aussi inévitable que spontanée et involontaire.

Tel est, après l'affirmation du *Moi*, le premier fait de conscience qui me frappe, lorsque je m'examine intérieurement, sur ce qui me concerne personnellement; et ce fait, je le répète, se présente sous quatre formes différentes irréductibles entre elles, car mon sentiment ne se confond pas avec ma pensée, ni mon instinct de bonheur avec celui de ma liberté. En conséquence, la distinction de ces quatre manifestations intimes est catégorique, et comme, de plus, elles sont uniques dans leur genre, parce que nous n'avons pas d'autres notions irréductibles, elles doivent renfermer en principe tout ce qui concerne la connaissance complète de notre être, et par suite de tous les êtres possibles. *L'importance de ces*

quatre notions est donc de premier ordre, et à ce titre elles méritent de fixer spécialement notre attention.

Remarquons, dans ce but, d'abord, que les deux premiers de ces faits de conscience ne sont pas aussi faciles à comprendre que les deux derniers. Il est difficile de démêler comment je puis me savoir et me sentir; cela demande réflexion. Il est tout simple, au contraire, que je suis un individu, puisque j'en ai la conscience; et que j'ai une destinée propre, puisque je m'aperçois avec la même évidence de mon désir du bien-être. Je n'ai donc pas à en rechercher le pourquoi ni le comment. Tout le monde se le tient pour dit, se préoccupe de sa liberté et de son bonheur. Les animaux font de même. Ces derniers, quelque bruts et stupides qu'ils soient, défendent l'une tant qu'ils peuvent, et ne vivent absolument que pour l'autre. L'humanité, presque en entier, est dans le même cas; elle ne s'inquiète pas davantage du sentiment et de la pensée, mais n'oublie pas un instant sa liberté ni son sort actuel. La priorité, comme l'irréductibilité de ces deux notions est donc de toute certitude, et nous autorise à inscrire sur les premières tablettes de la science que *nous possédons en nous la notion irrécusable de notre* PREMIER PRINCIPE, *de* NOTRE UNITÉ, *et celle non moins péremptoire de* NOTRE DESTINÉE, c'est-à-dire de notre CAUSE FINALE. C'est ce que je nommerai LA DUALITÉ D'ASPECT de notre être.

Ces deux derniers faits de conscience sont donc évidents et clairs par eux-mêmes; mais les deux premiers n'ont pas le même avantage; car bien que chacun se sente et se sache, l'on ne voit pas sans quelque embarras comment on peut se sentir et se savoir. De grandes erreurs ont été commises à cet égard, parce que ces

deux faits ne s'expliquent pas par la simple observation, et qu'il faut se servir de l'induction. Or toute induction, quelque immédiate qu'elle soit, est controversable, et pour que le jugement qui intervient soit valable jusqu'à un certain point, et puisse être admis comme raison suffisante, il faut non-seulement qu'il ne présente point de contradiction, mais qu'il explique tous les faits secondaires qui s'y rattachent et en découlent. L'induction que je vais proposer pour expliquer ce double fait du sentiment et de la pensée, l'est à ces conditions. Je me réserve donc de la justifier plus tard par l'explication qu'elle nous fournira sur tous les phénomènes psychologiques, physiologiques et moraux; mais actuellement je me bornerai de l'énoncer comme suit :

1° En ce qui concerne le sentir et le savoir, il faut remarquer que l'on a parfaitement conscience de se sentir sans avoir besoin de faire le moindre effort; on se sent toujours pourvu que l'on y fasse la moindre attention. Par contre, la perception du sentir est un acte, le résultat d'un effort du même ordre volontaire comme l'attention ; dès que je ne fais plus d'effort, je ne pense ni ne fais plus attention. Si je suis au repos, je me sens faiblement, mais je me sens pourtant tant que j'y fais attention, Dès que je porte mon attention ailleurs, je m'aperçois que je sens autre chose, puisque je suis impressionné différemment. Ensuite, si je reviens de nouveau à porter l'attention sur moi, je me sens de la même manière passive que la première fois; mais c'est toujours avec un effort nouveau que je m'en aperçois. *Par suite de ces efforts répétés de l'attention et de la pensée, d'une part, et de cet état de passiveté et de continuité, de l'autre, j'induis que je possède en moi deux ordres*

psychologiques différents, hétérogènes ; que l'un est passif, qu'il se caractérise par la sensibilité et la permanence ; et que l'autre est actif, et se distingue par l'effort de l'attention, de la pensée et par son intermittence.

2° Mais comment se fait-il que nous nous sentions et que nous nous sachions d'une façon aussi distincte ? Il faut, à mon avis, pour répondre à cette question, convenir d'abord que ces deux phénomènes ne peuvent se produire d'eux-mêmes ; ensuite qu'ils ne sauraient être produits par un seul et même élément, et enfin qu'ils ne peuvent être l'effet de notre organisme matériel.

Cette *dernière hypothèse* doit d'abord être écartée, par la raison toute spéciale que, pour qu'un effet se produise, il faut que l'agent qui en est censé la cause ait au moins des propriétés analogues et soit présent à l'acte. Or, les particules matérielles du corps, qu'elles soient à l'état simple ou composé, ne possèdent point de sensibilité, ni d'activité qui ressemblent à ces propriétés de l'homme; et en outre elles ont si peu de fixité dans le corps, elles s'y renouvellent d'une façon si continue qu'aucune notion de sentiment, de connaissance de liberté et de bonheur personnels ne peut en être le résultat. L'intervention de la matière corporelle dans les phénomènes de conscience doit donc être repoussée comme radicalement contradictoire avec la notion de notre personnalité active et sensible, et l'existence en nous d'une essence différente du corps nous en est imposée en principe. Telle est à mon avis la démonstration élémentaire de l'existence de l'âme.

La *seconde hypothèse* de la simplicité de l'essence de l'âme doit être également rejetée, puisqu'il est conforme aux lois de la Création que chaque fonction ait son or-

gane, et que chaque effet ait sa cause de même nature. Ainsi, par exemple, l'élément qui reçoit les impressions et qui est sensible ne peut être chargé de l'action, puisque ses efforts contrarieraient sa sensibilité, que ses mouvements rendraient les impressions impossibles, et qu'il s'y produirait nécessairement des troubles et des confusions. Réciproquement, l'élément actif ne peut être l'agent de l'ordre sensible et passif par les mêmes motifs; car, pendant qu'il devrait être passif pour recevoir des impressions, il ne pourrait être actif ni percevoir les sensations, ni produire des phénomènes. La simplicité de l'âme est donc également inacceptable.

Donc, comme dans notre conscience nous puisons la notion de deux ordres de phénomènes différents, il faut évidemment que notre essence soit composée de deux éléments hétérogènes correspondant à leurs fonctions respectives, puisqu'un effet ne se produit pas sans cause. Deux phénomènes intimes opposés ont donc besoin de deux causes distinctes, et comme *malgré cette dualité d'effets nous nous sentons uns, en principe et en destinée*, il est inévitable que notre âme renferme deux éléments de nature différente, mais disposés de telle sorte que :

1° Chacun de ces deux éléments possède les propriétés de l'ordre psychologique qu'il engendre et qu'il n'en possède pas d'autres;

2° Que tout en étant suffisamment distincts pour conserver leur autonomie, ils soient néanmoins unis au point de constituer non-seulement une unité indissoluble, mais que leur existence séparée soit impossible.

Telle est l'origine de l'idée de l'âme et de sa dualité essentielle, comme substratum *permanent, sensible et actif de notre individualité.*

Cette démonstration sommaire de l'existence de l'âme et de la dualité de son essence me paraît suffisante pour faire comprendre l'induction que je me propose de justifier dans la suite. J'ajouterai seulement, pour déterminer avec précision chacun des deux éléments de notre essence tels que, selon moi, l'induction nous les fournit :

1° Que pour qu'un élément puisse être sensible et impressionnable, il doit présenter une certaine résistance et occuper un certain lieu dans l'espace, car là où il n'y a ni surface, ni solidité, là il n'y a pas d'obstacle, ni d'impression, ni de sensibilité possible. *L'élément passif de notre essence intime*, celui qui est sensible et permanent, *est* donc UNE SUBSTANCE d'une étoffe subtile et invisible, étendue, solide et incorruptible, mais inerte, et, par conséquent, sans action dans le temps;

2° Que pour qu'un élément puisse être actif, attentif et pensant, il faut qu'il soit UNE FORCE causatrice par excellence, une force qui soit le principe de tout effort, de tout mouvement, qui se manifeste dans le temps, mais qui est inétendue et n'existe pas dans l'espace.

En conséquence, il résulte de ce premier examen, que le sentiment et la connaissance que nous avons de nous-mêmes, sont non-seulement deux phénomènes intimes irréductibles entre eux, mais encore que ces deux manifestations incontestables trahissent en nous l'existence D'UNE ESSENCE DOUBLE ET UNE, indépendante de l'enveloppe corporelle, qui *par sa substance nous assure l'existence dans l'espace*, la permanence et la fonction de la sensibilité, et *qui par sa force nous assure la vie*

dans le temps, la fonction de l'activité, du mouvement, de l'attention et de la pensée.

Telle est l'induction sur la constitution de l'essence de notre âme que j'ai à justifier par une étude approfondie de la psychologie. Cependant, rappelons-nous que tous les phénomènes qui sont l'objet de cette science ne s'expliquent pas seulement par *la dualité de notre essence, Substance et Force ; la dualité de l'aspect de l'âme, Unité et Destinée,* qui a été d'abord déterminée, en est le complément indispensable. Par ce motif la psychologie qui va suivre renfermera deux divisions bien caractérisées : l'une qui aura rapport à la première dualité, et l'autre qui comprendra la seconde. Car la constitution de notre être renferme ces quatre éléments catégoriques : substance, force, unité et destinée, comme nous allons nous en convaincre successivement.

CHAPITRE II.

DÉMONSTRATION DE LA DUALITÉ ESSENTIELLE.

ERREURS FONDAMENTALES DU SPIRITUALISME.

Un fait que l'on aurait pu croire acquis à la science, c'est l'observation de M. Cousin sur l'état concret de notre nature; car dans la réalité rien n'est simple ni abstrait. Ce n'est que par la nécessité inhérente à notre esprit que l'on procède à l'analyse, à la distinction et à la dissection des choses; que du concret on arrive à l'abstrait, que l'on entre dans les détails et que l'on sépare les éléments entre eux. C'est là une vérité que notre illustre philosophe a parfaitement établie, mais qu'il abandonne dès qu'il entre dans le corps du problème, et qu'il se met à étudier l'âme dans ses manifestations intimes. Alors l'âme dans son système n'est plus qu'un être simple, quelque diverses qu'en soient les fonctions, et tous les phénomènes psychologiques qu'il découvre sont ramenés à un seul chef : *la spiritualité absolue*. Voici sa théorie à ce sujet, je la transcris dans son entier, parce que c'est là le fond du débat :

« Il est impossible, dit M. Cousin (1), de connaître quelques phénomènes de conscience, les phénomènes de la sensation ou de la volition ou de l'intelligence, sans qu'à l'instant même nous les rapportions à un sujet un et identique qui est nous-mêmes, de même nous ne pouvons connaître les phénomènes extérieurs de la résistance, de la solidité, de l'impénétrabilité, de la figure, de la couleur, de la saveur, etc., sans juger que ce ne sont pas là des phénomènes en l'air, mais des phénomènes qui appartiennent à quelque chose de réel, qui est solide, impénétrable, figuré, coloré, odorant, sapide, etc. D'un autre côté, si vous ne connaissiez aucun des phénomènes extérieurs de résistance, de solidité, d'impénétrabilité, de figure, de couleur, etc., vous n'auriez aucune idée du sujet de ces phénomènes, dont les caractères, soit des phénomènes de conscience, soit des phénomènes extérieurs, sont pour vous les seuls signes de la nature des sujets de ces phénomènes. Parmi les qualités des phénomènes sensibles, est au premier rang la solidité, laquelle vous est donnée dans la sensation de la résistance, et inévitablement accompagnée de la forme, etc. Au contraire, lorsque vous examinez les phénomènes de conscience, vous n'y trouvez pas ce caractère de résistance, de solidité, de forme, etc.; vous ne trouvez pas que les phénomènes de votre conscience aient une figure, de la solidité, de l'impénétrabilité, de la résistance; sans parler d'autres qualités qui leur sont également étrangères : la couleur, la saveur, le son, l'odeur, etc. Or, *comme le sujet n'est pour nous que la collection des phénomènes qui nous le révèlent, plus son existence propre en tant que sujet d'inhérence de ces phénomènes*, il s'ensuit que sous des phénomènes marqués de caractères dissemblables et tout à fait étrangers les uns aux autres, l'esprit humain conçoit des sujets dissemblables et étrangers. Ainsi, comme la solidité et la figure n'ont rien à voir avec la sensation, la volonté et la pensée, comme tout solide est étendu pour nous, et que nous le plaçons nécessairement dans l'espace,

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 419.

tandis que nos pensées, nos volitions, nos sensations sont pour nous inétendues, et que nous ne pouvons pas les concevoir et les placer dans l'espace, mais seulement dans le temps, l'esprit humain en conclut, avec une rigueur parfaite, que le sujet des phénomènes extérieurs a le caractère de ceux-ci, et que le sujet des phénomènes de la conscience a le caractère de ceux-là; que l'un est solide et étendu, et que l'autre n'est ni solide ni étendu. Enfin, comme ce qui est solide et étendu est divisible, et comme ce qui n'est ni solide, ni étendu n'est pas divisible, de là l'indivisibilité attribuée au sujet qui n'a ni étendue ni solidité. Qui de nous, en effet, ne se croit pas un être indivisible, un et identique, le même hier, aujourd'hui, demain ? Eh bien! le mot corps, le mot matière ne signifie pas autre chose que le sujet des phénomènes extérieurs, dont les plus éminents sont la forme, l'impénétrabilité, la solidité, l'étendue, la divisibilité ; le mot esprit, le mot âme ne signifie rien autre chose que le sujet des phénomènes de conscience, la pensée, le vouloir, la sensation; phénomènes simples, inétendus, non solides, etc. Voilà toute l'idée de l'esprit et toute l'idée de la matière. Voyez donc tout ce qu'il faut pour ramener la matière à l'esprit ou l'esprit à la matière : il faut prétendre que la sensation, la volition, la pensée sont réductibles, en dernière analyse, à la solidité, à l'étendue, à la figure, à la divisibilité, etc.; ou que la solidité, l'étendue, la figure, etc., sont réductibles à la pensée, à la volonté, à la sensation. »

Tel est l'argument de la spiritualité de l'âme. En apparence il est très-rigoureux, et semble ne devoir laisser aucune incertitude. Toutefois en le considérant attentivement l'on remarquera qu'une erreur fondamentale s'est glissée dans les inductions qu'il renferme. Ainsi M. Cousin part de ce principe « *que le sujet n'est pour nous que la collection des phénomènes,* » sans nous dire ce qu'il comprend par phénomène. Or il y a une grande différence entre une qualité et une

fonction. La première est un attribut inhérent au sujet et peut nous faire connaître le sujet; ainsi l'activité est une qualité de l'âme et nous pouvons en conclure que l'âme est une force. La seconde, au contraire, est un acte produit à l'aide d'une propriété, et celui-ci nous révèle la propriété mais non le sujet de la propriété; ainsi la volonté et la pensée sont deux fonctions, deux emplois de l'activité de l'âme; la pensée et la volonté nous révèlent donc l'activité de l'âme, mais nous ne pouvons pas en conclure que l'âme est la pensée, ni la volonté, ni l'activité. Il nous faut faire un pas de plus, et après avoir conclu de la pensée à l'activité, conclure de l'activité à la force. De même en ce qui concerne la sensibilité. La sensibilité est une faculté de l'âme; elle n'en est pas une qualité. Je ne puis donc pas induire de l'inétendue de la sensibilité à l'inétendue de l'âme, car une fonction est un acte qui n'est rien en lui-même. Il faut que je me demande comment l'âme peut être sensible? quelle qualité ou propriété l'âme doit posséder pour pouvoir recevoir des impressions? et alors j'ai le droit d'en induire que l'âme doit offrir dans ce but quelque étendue et quelque résistance pour pouvoir être touchée. La sensibilité, loin de me conduire à la spiritualité de l'âme, me porte donc à lui attribuer la qualité de la substantialité solide et étendue, c'est-à-dire une qualité différente de celle de l'activité. L'illustre philosophe, en confondant les facultés et les qualités dans le mot phénomène, s'est ainsi mis dans le cas de dévier de la ligne droite de l'induction, et de conclure à la simplicité spirituelle de l'âme, au lieu de sa dualité essentielle : force et substance.

Examinons encore d'autres arguments du maître émi-

nent, afin d'apprécier toute la portée de cette erreur.

« Le corps, dit-il (1), d'abord, est composé de parties, il peut diminuer ou augmenter, il est divisible, essentiellement divisible, et même divisible à l'infini. Mais *ce quelque chose qui a conscience de soi* et dit : je, moi, qui se sent libre et responsable, *ne sent-il pas aussi qu'il n'y a pas en lui de division, ni même de division possible*, qu'il est un être un et simple ? Le moi est-il moi, plus ou moins ? y a-t-il une moitié de moi, un quart de moi ? Je ne puis pas diviser ma personne. Elle est ce qu'elle est, ou elle n'est pas. Elle demeure identique à elle-même sous la diversité des phénomènes qui la manifestent. Cette identité, cette indivisibilité, cette *unité de la personne, c'est la spiritualité.* »

Il y a plusieurs observations à faire sur ce paragraphe, mais pour être bref je ferai remarquer seulement :

1° Que l'unité et l'identité sont l'unité et l'identité, mais *non pas la spiritualité*, comme nous venons de l'entendre dire.

2° Je me sens un, et néanmoins mon sentiment est souvent opposé à ma raison, et ces deux fonctions de mon âme se livrent en moi des combats incessants. Il s'ensuit donc que l'unité et la division existent indubitablement dans mon unité personnelle et ne s'excluent pas.

3° Notre substance étendue est en effet mécaniquement divisible ; mais cela n'établit pas que chimiquement elle soit composée de substances diverses. Étant chimiquement simple, elle est incorruptible, et les parties violemment séparées pourront se rapprocher et se confondre de nouveau, de mille façons. L'étendue de la

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien.*

substance de l'âme et de sa divisibilité même n'est donc pas contradictoire avec son immortalité et son unité de personne. Ce second argument ne prouve donc rien contre la dualité de notre essence.

Plus loin M. Cousin observe encore :

« Lorsqu'on me presse le bras, j'aperçois la sensation que j'éprouve comme un effet indépendant de moi et de mes déterminations; c'est là toute la passivité du moi. A proprement parler, le moi n'est jamais, ou du moins *ne se sait jamais purement passif*, car il ne se connaît qu'autant qu'il s'aperçoit, et apercevoir c'est déjà agir. De plus, *le moi agit sans cesse tant qu'il est ;* nous agissons dans la sensation même. *La sensation n'est pas un acte de moi*, mais la sensation n'est sentie, n'est vraiment sensation, que parce que le moi qui en prend connaissance est déjà constitué, et *il ne l'est que par l'action*. Si le moi était purement passif, il faudrait un autre moi actif pour prendre connaissance de la passion du premier; il y aurait deux moi, ce qui est absurde : le moi est un être indivi-ible, et *son indivisibilité est celle de l'action.* »

Ce troisième argument demande également quelques observations, car il est fortement affirmatif sur quelques principes. Ainsi je remarquai, *premièrement* que le moi est constitué par son essence double et par son aspect double, mais nullement par l'action. L'activité est une des propriétés de l'âme, mais non pas son indivisibilité, ni sa constitution. Il y a donc là confusion de deux idées distinctes.

Secondement : « le moi agit sans cesse tant qu'il est ; » cette proposition renferme une grande inexactitude, car souvent il dort, le moi, du sommeil du juste et n'a nulle conscience de lui-même. La pensée, la volonté, l'attention, l'activité sont en nous éminemment intermittentes, ainsi qu'Aristote l'a déjà fait remarquer : car certaine-

ment notre activité organique n'est pas à comprendre dans l'activité du moi conscient, et chacun sait que le repos nous est nécessaire pour la réparation de nos forces. Il est certain cependant, comme l'observe M. Cousin, que l'on ne se sait jamais purement passif, car le savoir, comme je l'ai déjà fait remarquer, n'a lieu que par un effort volontaire; mais cela n'empêche pas que l'on ne soit passif en dormant, car personne ne se sait dormant. Dans la sensation également, on est passif, et si complétement passif, comme j'aurai l'occasion de prouver, que l'on reçoit et conserve en soi des sensations sans s'en apercevoir d'abord, et par conséquent sans le savoir; puisque la mémoire automatique nous les rappelle seulement plus tard.

Troisièmement : Quant à l'acte de la perception, il est certain que notre moi y est actif et que la perception n'aurait pas lieu si la pensée n'y intervenait. Mais il n'est pas moins certain aussi que la perception ne pourrait avoir lieu si la sensation n'avait pas précédé. En conséquence l'égalité entre les deux éléments de notre essence se maintient dans cette fonction de notre âme, et doit être reconnue en psychologie, car elle n'a rien d'absurde ni de contradictoire.

Voilà à peu près les principaux arguments sur lesquels le chef de l'école spiritualiste s'appuie pour établir la simplicité et la spiritualité de l'âme. Ils sont loin, à mon avis, d'être concluants, puisque la plupart des faits invoqués y sont incomplétement appréciés et le plus souvent s'élèvent même contre le principe qu'ils ont pour but d'établir. Les autres partisans de cette doctrine n'y ont pas ajouté de meilleures preuves, bien que la science et le bon vouloir ne leur aient pas fait défaut. Ainsi,

par exemple, voici quelques arguments de M. Tissot, l'éminent et infatigable anthropologiste :

« La difficulté, dit-il (1), revient maintenant à savoir *comment l'âme*, par ses facultés de concevoir et de percevoir, *peut se concevoir en elle-même et s'observer dans ses états*. Telle est la véritable difficulté. Eh bien ! cette difficulté, qui paraît grande, parce qu'*il semble qu'il y ait un sujet observant et un sujet observé*, *malgré la simplicité absolue de l'âme*, serait bien autrement grande si l'âme n'était pas simple, puisque l'objet ne pourrait alors être qu'en lui-même, et que le sujet, en tant que connu de lui, ramènerait la question de savoir comment un sujet peut se reconnaître sans se dédoubler, et que s'il se dédouble, pour ainsi dire, outre la difficulté de concevoir ce dédoublement dans un être simple, la question de la connaissance du sujet par le sujet même se reproduit à l'infini..... *Le fait est qu'il n'y a pas de dualité réelle*. »

Plus loin l'illustre doyen de la Faculté des lettres de Dijon ajoute :

« Et ceci, qu'on le remarque bien, est éminemment d'accord avec ce qu'on dit en parlant du sens intime ou de la conscience, à savoir, *qu'il n'y a qu'un être simple qui soit capable de connaître et surtout qu'on ne peut connaître que lui*, précisément parce que lui seul n'est pas en dehors de soi, n'est pas objet pour soi. »

Oui, voilà la question telle qu'elle se présente. M. Tissot la précise admirablement. Il s'agit de savoir « *comment l'âme peut se concevoir elle-même et s'observer dans ses états*. » Et la réponse ne serait pas moins claire si M. Tissot acceptait sans réticence ce que sa conscience lui révèle, puisqu'il « *lui semble qu'il y a un sujet observant et un sujet observé*. » Mais non, dans cette circonstance son

(1) *La Vie dans l'homme*, 1re partie, p. 184 et 191.

esprit si pénétrant se dérobe, pour ainsi dire, pour écouter ce parti pris « *malgré la simplicité absolue de l'âme* » et « *le fait est qu'il n'y a pas de dualité réelle.* » Bien plus, il observe ce double phénomène dans sa conscience, et soutient pourtant ensuite qu'il n'y a qu'un être simple qui soit capable de se connaître. Pourquoi cette contradiction ? car il est certain que si je ne vois pas d'objet je ne puis rien percevoir. Or, un être simple ne voit rien en lui-même ; puisqu'il est simple il ne pourrait donc se connaître que par le non-moi. C'est là l'avis des panthéistes, qui soutiennent, par exemple, que l'Être absolu ne peut se connaître, n'ayant point de non-moi. En vérité je ne comprends pas ce que la science peut gagner à soutenir que l'*âme*, *qui se sent double et une*, est d'une simplicité absolue, au lieu d'admettre qu'elle est telle que l'observation nous la montre. Sans doute cette unité dans la dualité est d'abord un mystère ; mais tout est mystère pour nous ; et je préfère celui qui est conforme aux faits à celui qui les contredit.

Ensuite le phénomène de la conscience de soi ne s'explique absolument que par la dualité. Je me sens *un* parce qu'il n'y a qu'une force vive en moi qui m'impressionne, et je perçois *ce sentiment d'unité* parce que ma force dans sa fonction rationnelle se mire, pour ainsi dire, dans l'impression unique qu'elle a produite dans ma substance. Par contre, la force ne peut se percevoir sans l'aide de la substance, et celle-ci ne peut se sentir sans l'activité de la force, de sorte que le sentiment et la perception ne se portent que sur un phénomène et ne trahissent qu'un seul être. La notion de l'unité par le moyen de ma double essence se comprend donc très-

bien et « *la question de la connaissance du sujet par le sujet même* » ne se reproduit pas à l'infini comme le pense le célèbre philosophe.

Ces exemples nous prouvent que la notion de la dualité de l'essence de l'âme devrait être acquise à la science par les observations mêmes de nos éminents psychologues, si une idée fixe ne les privait pas, dans cette circonstance, du sentiment de l'évidence. Cependant ce n'est pas à eux que l'on doit imputer la culpabilité de ces réticences. Le vrai coupable de ces contradictions de la raison et de l'expérience, c'est le grand Leibnitz, parce que c'est lui qui a construit l'argument du dynanisme que voici, et que j'emprunte au regrettable Émile Saisset.

« Suivant Leibnitz, toute substance est essentiellement une force; qu'on l'appelle corps, âme ou esprit, brin d'herbe ou soleil, ange ou bête, peu importe. Minéral, plante, animal, homme et Dieu même, tout être réel est un principe capable d'action. La force, l'activité sont le signe et la mesure de l'existence. Plus une substance agit, plus elle a d'être, plus elle s'élève dans l'échelle de perfection. Supposez un être entièrement inerte, vous donnez un corps à une abstraction ; ce qui n'agit pas n'est pas, et l'être absolu et infini, c'est l'infinie et absolue activité. »

Il résulte de ce raisonnement, adopté par l'école spiritualiste, que Leibnitz s'est dit : puisque, d'une part, la substance est le *substratum* de tout être, et que, de l'autre, l'être agit, il faut évidemment que la substance soit une force simple et inétendue. Cette proposition semble rigoureuse comme une démonstration géométrique. Mais, s'il en était ainsi, il faudrait admettre que la substance et la force fussent une seule et même chose. Or,

cela n'est pas, puisque l'humanité a inventé deux mots si différents; et puisque la philosophie, jusques et y compris Descartes et son école, a attaché une idée différente à ces deux mots. Quoi qu'en disent Leibnitz et ses successeurs, la *substance*, à mon avis, sera toujours considérée comme étant le *substratum* de la matière, comme l'étoffe simple et irréductible de ce qui existe dans *l'espace* : et la *force*, comme celui de l'activité, le principe fondamental de tout mouvement dans *le temps*. Aussi entre ces deux éléments la confusion est impossible, et comme elle existe néanmoins dans l'esprit de nos honorables spiritualistes, on doit y reconnaître toute la puissance de la tradition de l'école. Cependant, quoi qu'il en soit, il est certain que la substance et la force se distinguent entre elles, autant par leur nature et leur modalité, que par leur forme; et c'est une étrangeté inqualifiable que de prétendre, par un tour de phrase, identifier deux éléments aussi catégoriquement hétérogènes.

Malheureusement c'est là un procédé habituel de la raison humaine. Elle n'est que trop disposée à prendre tout ce qu'elle pense pour vrai et réel. Sa suffisance n'a pas de borne. N'est-elle pas allée jusqu'à se figurer qu'elle-même a construit le monde en le pensant! qu'elle est l'âme et qu'elle est Dieu! Son despotisme vraiment est intolérable, et il est temps qu'elle apprenne qu'elle n'est qu'une des formes de l'activité intellectuelle, et que l'expérience et le sens commun ne sont pas moins nécessaires à la science. Dans le sujet qui nous occupe, elle s'est surtout distinguée par sa suffisance; car, non-seulement, par Leibnitz, elle a fait disparaître la substance solide et étendue, pour la confondre avec la force inétendue et impalpable, mais par

Kant elle est venue soutenir que le temps et l'étendue ne sont rien que les formes de l'entendement. De façon qu'à la croire, *le monde et l'univers ne seraient nulle part, et que la réalité serait l'idée qui se déroule d'elle-même.* C'est là le fond de cet idéalisme transcendant de la philosophie allemande dont nos honorables spiritualistes n'ont pas su se dégager complétement.

C'est à qui d'entre eux trouvera une démonstration de la subjectivité de la notion de l'étendue, puisque c'est là, en effet, le complément de la spiritualité absolue de l'âme. Mais, comme de juste, ils ne sont pas plus heureux dans cette tentative que dans l'autre. Ainsi, par exemple, puisque nous tenons M. Tissot et qu'il nous a déjà entretenu de la simplicité absolue de l'âme, écoutons-le aussi sur ce qu'il pense de la valeur objective et réelle de l'étendue.

« Le fameux argument, dit-il (1), de l'impossibilité, que ce qui est composé d'éléments inétendus donne la perception de l'étendue (je ne dis pas l'étendue) n'est qu'un sophisme : on confond l'étendue avec la perception d'étendue et même avec la conception d'étendue. A ce compte, pourquoi entendrait-on le bruit de la mer agitée, qui n'est qu'un composé d'une infinité de bruits imperceptibles formés par chacune des gouttelettes dont se compose la masse des eaux? »

En vérité! Je ne sais pas à quel argument l'on doit adresser le reproche de sophisme : à celui de M. Tissot, qui veut nous faire concevoir l'étendue sans la conscience de l'étendue, ou à ses adversaires, qui se refusent à cette gymnastique scolastique! Car nous avons évidemment conscience de percevoir l'étendue et l'espace, et de ne pas créer cette conception par la pensée. Or, la con-

(1) *La Vie dans l'homme.*

science a seule qualité pour nous renseigner sur les phénomènes intimes, tandis que la raison n'en a point pour s'y opposer, puisqu'elle n'est pas l'origine de nos connaissances, ainsi que nous le verrons bientôt, et ce qui, du reste, est à peu près déjà généralement reconnu. Donc, puisque nous avons la perception de l'étendue et de l'espace, que le sens commun l'affirme, et que les sciences physiques et géométriques en font un usage de tous les instants, l'existence de cette dimension est certaine et incontestable quelles que soient les subtilités métaphysiques qu'on y oppose. Donc, la confusion que M. Tissot croit trouver entre l'étendue et la perception d'étendue ne saurait exister, puisque s'il n'y avait pas d'étendue on ne la percevrait pas. Au contraire, c'est la raison qui peut se tromper sur la conception d'étendue, puisqu'on peut bien ou mal s'expliquer et concevoir ce que l'on perçoit. Tel est, à mon avis, le cas de sa théorie subjective sur l'étendue, qui, non-seulement ne se fonde sur aucune donnée sensible, mais qui va à l'encontre d'un fait de conscience universellement reconnu.

Ce qui est certain, c'est qu'il est impossible que des milliards d'éléments inétendus produisent la conception de l'étendue, aussi peu que l'étendue elle-même. L'exemple que le savant philosophe tire des gouttelettes n'est pas heureux. Effectivement, quelque infiniment petites qu'elles soient en comparaison des flots profonds de la mer, ces particules humides la composent pourtant en nombre incalculable, et, par conséquent, elles ont leur étendue réelle et incontestable. Le bruit des vagues qui s'entre-choquent est donc également le résultat du concours du sifflement particulier de chacune des gouttelet-

tes qui fouettent l'air ; et elles sont cause de ce bruit, puisqu'elles sont étendues, que l'air est étendu, que notre oreille l'est aussi et que notre âme l'est de même. Il reste à comprendre quel poids l'éminent professeur peut attribuer à cet exemple pour la démonstration de l'origine rationnelle de la notion de l'étendue ?

M. Magy, un des jeunes disciples de l'école spiritualiste, et qui l'honore également par sa science et ses talents, croit, lui aussi, à l'origine subjective de la notion de l'étendue. Pour appuyer par l'observation cette supposition superrationnelle, il examine, dans son livre (1), le phénomène tactile avec tous les détails techniques désirables, luxe qui n'ajoute rien à la force de l'argument. Il suffit pour en faire sentir la portée et l'esprit d'en rapporter ici la conclusion :

« Ainsi une cause physique, le contact d'un corps antagoniste ; une cause physiologique, le concours de l'organe et de l'encéphale ; enfin une cause psychologique, l'intervention de l'âme ; voilà, pour ainsi dire, les éléments essentiels de la perception de l'étendue tactile. Mais parmi ces trois éléments distincts et irréductibles, quel est le rôle dynamique de chacun dans le fait complexe où ils se rencontrent.....

« Que *le corps antagoniste* qui, dans la perception de l'étendue tactile, se trouve en rapport avec l'organe du toucher, *agisse alors dynamiquement, c'est ce que chacun de nous éprouve par soi-même à tout instant*. A tout instant, en effet, au contact d'un corps et de la main, nous sentons que le corps oppose à la main une certaine résistance. Cette résistance est précisément ce qui suscite dans l'âme la sensation d'étendue tactile. »

Voilà le grand argument sur lequel repose, suivant

(1) Magy. *De la Science et de la Nature*, p. 256.

ce philosophe, l'origine dynamique de la notion de l'étendue. Eh bien! on doit opposer à cette assertion incroyable un démenti direct! Ni lui, ni personne ne peut avoir conscience, au grand jamais, de ce que le corps antagoniste *agisse dynamiquement* en résistant à notre main. Son opposition n'est pas active, elle est entièrement inerte, il n'y a de sa part aucun déploiement de force. Sa résistance est un empêchement passif que ma main rencontre, un obstacle sans initiative propre, qui vient de ce que le corps soi-disant antagoniste occupe une certaine étendue de l'espace. Tel est le résultat de l'expérience des sens, et chacun peut constater à chaque moment cette inertie de la matière que l'on touche. La démonstration de M. Magy n'est pas, par conséquent, plus péremptoire que celle de M. Tissot et de tous les spiritualistes présents et à venir, puisque la raison ne peut aller contre la réalité de l'étendue de la substance et de sa différence catégorique avec la force.

Ces essais, pour faire disparaître la réalité de l'étendue, viennent de ce que la philosophie ne sait encore comment en expliquer l'origine; mais ce n'est pas le moment de nous occuper de cette question : je traiterai ce sujet dans le chapitre de la connaissance de Dieu. En attendant *il est*, dans ma pensée, *bien établi que le spiritualisme ne possède aucun fait, ni aucun argument solide qui puisse infirmer la réalité de l'étendue comme forme de la substance de l'âme, ni celle de la dualité de son essence.* Je ferai seulement encore remarquer qu'il pourrait se faire que l'erreur de messieurs les spiritualistes provienne, en partie, de ce qu'ils confondent l'idée de *l'unité* de l'âme avec l'idée de *sa simplicité*. Cependant ces deux notions sont bien distinctes; et *si l'unité est*

nécessaire à l'âme, la simplicité en serait une monstruosité.

En effet, l'*unité* d'une chose s'établit par l'harmonie indissoluble des éléments divers qui la composent. L'unité implique donc au moins deux éléments. Un million d'éléments convenablement harmonisés et concourant à un même but, n'en empêcheraient pas l'unité réelle et vivante. Séparés, les éléments divers de l'unité en conservent l'empreinte ineffaçable. Ainsi, les chefs-d'œuvre de Raphaël se font remarquer par l'unité harmonieuse de leur composition, autant que par la vivante expression de tous les détails. Les différents personnages qui contribuent à l'effet commun, expriment bien la part qu'ils prennent à l'action générale que représente le tableau. Chacun y vit de sa propre individualité et reflète également le sujet principal. Que l'on découpe ces personnages de la peinture, qu'on les considère séparément, on ne les comprendra plus ; ils auront l'air dépaysé, à moins qu'on ne se rappelle le tableau dont ils sont séparés. Dans une œuvre bien conçue et bien exécutée l'unité se révèle donc dans l'ensemble et dans les détails, quel que soit le nombre des éléments qui la composent.

La *simplicité*, au contraire, c'est l'isolement complet. Un objet simple ne tient à rien, ne se rapporte à rien, ne dit rien, c'est un bloc sans vie. L'unité simple est la base du nombre, mais le nombre n'est pas la vie. La simplicité multipliée n'est qu'un assemblage incohérent d'individualités sans but commun, un rassemblement matériel que l'on peut augmenter et diminuer à volonté, sans dommage pour la simplicité des éléments qui le composent. Un amas de sable est une quantité de grains

sans unité véritable. Un coup de pioche le fait tomber en poussière et le grain de sable qui en tombe n'en est pas modifié, et ne porte aucune trace de son état précédent. *Unité* et *multiplicité* est donc une opposition de mots et non d'idées, parce que la multiplicité est composée d'unités de nombre mais non d'éléments harmoniques. Unité et diversité, voilà l'opposition intelligente, parce que l'unité c'est l'ensemble, et la diversité, le détail quelque nombreux qu'il soit. Par contre *l'unité d'un objet existe non pas parce que l'ensemble en est simple, mais parce que l'harmonie y respire.*

L'âme, afin de posséder une unité réelle et vivante, ne peut donc être simple, comme le soutient l'école spiritualiste. Il faut au moins qu'elle soit double pour pouvoir être une unité véritable, et renfermer la diversité merveilleuse que nous lui connaissons. Il faut même que ses éléments aient une hétérogénéité complète, afin de ne pas y introduire des germes de dissolution, et de se compléter nécessairement sans se contrarier. Donc énoncer la simplicité dans la définition de l'âme, c'est non-seulement commettre un non-sens, mais lui attribuer une véritable monstruosité.

En effet, si l'on suppose qu'elle n'est qu'une force, comme le soutient Leibnitz, et qu'elle est privée de toute substance étendue et solide, elle ne pourrait d'abord pas se mouvoir, puisqu'elle serait privée d'un point d'appui; et puis, elle ne pourrait ni avancer, ni reculer elle-même, ni faire avancer ni faire reculer le moindre brin d'herbe. Dans cet état d'isolement, la force ne pourrait avoir aucune relation avec quoi que ce soit, puisque n'ayant point d'étendue, elle n'occuperait aucun endroit dans l'espace. Elle ne pourrait même pas

s'unir avec d'autres forces, puisque l'on ne se rencontre que dans un point de l'espace, et que toutes les forces réunies, n'ayant aucune étendue, ne se toucheraient nulle part. Une force isolée de toute substance est donc une impossibilité, et c'est par cette raison que l'on n'en trouve ailleurs que dans l'esprit des partisans du spiritualisme.

La substance sans force serait dans un cas analogue, puisqu'elle serait condamnée à l'inertie, et n'aurait aucune existence dans le temps, n'ayant qu'une seule dimension de la réalité, l'étendue. Concevoir l'être sans force, et seulement pétri de substance, c'est également nourrir une abstraction sans réalisation possible; aussi la substance isolée, sans force, est-elle introuvable dans la nature.

La substance et la force, quoique distinctes, ne peuvent donc exister que réunies dans l'être; et l'essence de l'âme, pour être créée viable, doit renfermer, à la fois, une substance et une force, qui lui soient propres. A cette condition seule elle en possédera les propriétés respectives; elle pourra exister dans l'espace, se mouvoir dans le temps, être passive et active, se sentir et se savoir, et avoir conscience de soi sans sortir de son for intérieur. C'est pour avoir méconnu cette vérité que le spiritualisme renferme tant de contradictions, de fausses appréciations, et qu'il est resté impuissant en face des problèmes moraux, psychologiques, physiologiques, naturels et religieux des temps modernes. Sans doute, ses aspirations nobles, élevées, idéales, lui ont assuré une grande influence sur l'élite des penseurs, mais son impuissance est si évidente qu'elle est proclamée par ses partisans les plus éclairés, voire même

par son fondateur en personne. Ainsi, par exemple, M. Tissot, dans son savant ouvrage, s'exprime (1) comme suit :

« Longtemps, nous aussi, nous avons cru sur la parole de nos maîtres et d'après une observation superficielle que nous savions presque le tout de notre âme ; longtemps nous avons été persuadé que l'âme, en tant qu'elle se connaît, qu'elle s'affirme, qu'elle peut dire moi, qu'elle sent, pense, agit avec conscience de son action, de sa pensée et de son sentiment, est tout l'âme. Mais une étude plus attentive des faits nous a porté à conclure, enfin, tout différemment. Non-seulement en ceci, mais en tout le reste, on ne connaît le tout de rien, mais, ce qu'il y a de plus, c'est qu'on ne connaît pas l'essentiel, le fondamental. »

M. Paul Janet a manifesté l'opinion que voici (2) :

« La philosophie spiritualiste peut et doit aujourd'hui se mettre courageusement à l'étude des problèmes, et reprendre l'œuvre de construction dogmatique qu'elle avait interrompue. »

M. Abel de Rémusat croit devoir encourager (3) les jeunes membres de l'école à se livrer à des recherches plus radicales. Après avoir exprimé le regret de s'être, lui-même, trop longtemps arrêté à des principes incomplets, il avoue qu'il ouvre nos traités de psychologie en vain. Il consulte M. Garnier, M. Waddington, M. Nourrisson, mais ils gardent le silence sur les problèmes les plus importants !

Du reste le fondateur même de la doctrine ne se fait pas illusion sur les défectuosités qu'elle renferme : à la

(1) *La Vie dans l'homme*, 1re partie, p. 6.
(2) *Revue des Deux Mondes*, liv. Ier, août 1864, p. 743.
(3) *Ibid.*, 15 juillet 1865, p. 317.

fin de son ouvrage et de sa carrière il s'écrie (1) avec un sentiment d'amertume :

« ..... Ce n'est pas notre faute si Dieu a fait l'âme plus grande que tous les systèmes !... »

On le voit, l'autorité du spiritualisme est gravement compromise dans l'école même, à plus forte raison chez ses adversaires. Mais le difficile est de mieux faire, et tous les essais, comme je l'ai déjà rappelé au commencement de ce livre, sont restés stériles. Le système de la dualité de l'Essence me semble, au contraire, appelé à donner une nouvelle impulsion à cet ordre de recherches, et les développements qui suivront en assureront, je l'espère, le succès.

La dualité de l'âme n'est du reste pas une idée complétement neuve, ni dans l'ordre psychologique, ni dans l'ordre physiologique. Elle s'est présentée à l'esprit des penseurs depuis l'origine de la science, et les plus célèbres philosophes s'en sont occupés sans pourtant pouvoir trouver la vraie solution du mystère.

En psychologie, Socrate et Platon ont distingué en nous le *Nous*, principe de l'intelligence, et la *Psyché*, l'âme. Aristote a consacré notre dualité essentielle dans sa célèbre division de l'*âme en puissance* et de l'*âme en acte*. Saint Paul également s'était préoccupé de *l'homme psychique* et de *l'homme pneumatique*. Les gnostiques avaient accepté la dualité animique comme dogme fondamental de leur gnose. Ainsi les plus grands penseurs de l'antiquité s'étaient familiarisés avec cette idée. Depuis lors, il est vrai, la scolastique a incliné vers l'union de l'âme et du corps, selon la tradition chrétienne, qui ne

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 436.

les sépare point dans la résurrection. Descartes n'a distingué que la substance pensante et la substance étendue, l'esprit et la matière. Toute la philosophie allemande, à peu d'exceptions près, a élu domicile dans l'idée de l'infini et ne considère ni n'estime les travaux psychologiques. L'école écossaise s'est consacrée à l'étude ingrate des facultés, sans essayer aucune vue sur les hautes difficultés du problème. Maine de Biran, dans les derniers temps, nourrissait bien l'idée d'un *moi tout nerveux et d'un moi tout spirituel ;* mais ses successeurs se sont déclarés, sous l'initiative de M. Cousin, complétement spiritualistes. La philosophie moderne s'est donc seule prononcée contre la dualité d'une manière presque absolue; mais l'antiquité en avait le pressentiment.

Les physiologistes de leur côté ont, au contraire, été entraînés vers la dualité de l'âme afin de trouver un lien entre l'esprit et le corps. Leurs vues diffèrent, mais tous en sentent le besoin. Descartes, à côté de la pensée, a inventé *les esprits animaux;* Cudwort une *âme plastique;* Van Helmont *une archée;* Stahl un *type inné*, et nos physiologistes naturalistes *le principe vital*, *la vie*, *l'âme du corps*, *le fluide nerveux*, etc.

On peut donc affirmer que de tous les temps l'idée de la dualité de l'âme s'est imposée aux meilleurs esprits des deux camps; mais il faut aussi reconnaître que jamais on n'est parvenu à l'approfondir suffisamment pour qu'elle ait pu obtenir droit de cité dans le sanctuaire de la science. Essayons donc de soulever assez haut le voile qui en cache les secrets, afin de l'éclairer de façon à pouvoir en faire une étude complète. Pour réussir dans ce projet, n'oublions jamais que *l'unité et la dualité de l'essence de l'âme doivent être*

considérées comme entières, que jamais la substance et la force de l'âme ne peuvent être séparées puisqu'elles ne sauraient exister séparément, mais que néanmoins chacune d'elles conserve dans leur union son autonomie, de manière à ce que les propriétés respectives puissent s'en distinguer sans difficulté.

Toutefois, avant d'entrer dans les détails, fixons-nous de nouveau sur la détermination précise des propriétés des deux éléments de l'âme et sur les conditions de leur union. Ce sera le moyen de résumer cette démonstration et de faire pressentir par anticipation les résultats des considérations qui vont suivre.

I. *La substance de l'âme* est une étoffe simple, incorruptible, inerte, étendue, solide et sensible. Elle est le principe potentiel qui, par sa subtilité et sa ténuité corporelle, reçoit toutes les impressions, se les assimile, les conserve et se transforme, sous cette action incessante, de manière à renfermer en elle toute notre nature morale, intellectuelle et pratique. De plus certaines parties de cette substance forment le type invisible de notre organisme, qui, au moyen d'un revêtement matériel, constitue notre corps et nous permet de séjourner et de vaguer dans le milieu visible de la terre. Les propriétés de la substance animique sont donc à la fois psychologiques et physiologiques, et tout ce qui existe et tout ce qui est permanent en nous n'existe et n'est permanent que par elle.

II. *La force de l'âme* est le principe de toute notre activité morale, intellectuelle et dynamique. Elle n'a point d'étendue et ne se manifeste que dans le temps; elle varie en intensité et est intermittente. La orce animique est le principe actif ou vital dans

l'ordre psychologique et dans l'ordre physiologique.

III. *L'union* de ces deux éléments de l'âme doit être considérée comme pleine et entière; mais telle que chacun d'eux y conserve son autonomie. Partout où il y a notre substance, partout il y a également notre force. Aucune fonction ne se produit en nous sans avoir pour base un organe substantiel, et pour principe d'activité la concomitance de notre force; de sorte que dans toute faculté psychologique et dans toute fonction organique nos deux éléments concourent comme facteurs indispensables. De plus, dans cette union intime et indissoluble, la force agit sur la substance, et celle-ci communique avec la force de deux manières distinctes : l'une directement, spontanément, instinctivement, sans intention de notre part, et l'autre volontairement, intentionnellement, tant au moral que dans le fonctionnement intellectuel, pratique et organique. *De ce double rapport de nos deux éléments essentiels naissent deux ordres moraux intellectuels et pratiques : 1° l'ordre naturel, substantiel, instinctif et sensible*, qui dépend plus particulièrement de notre substance et de ses propriétés; et 2° *l'ordre virtuel, spirituel, actif, volontaire et réfléchi*, qui découle plus spécialement de notre force et de ses qualités.

Tel est l'aperçu général des propriétés de nos deux éléments essentiels et des effets de leur union indissoluble. L'étude qui va suivre comprendra l'application de ces principes à la formation de nos facultés, à leur fonctionnement et à celui de notre organisme; et traitera 1° *de la nature de l'âme*, c'est-à-dire de l'ordre substantiel, potentiel, instinctif ou sensible; 2° *de la force de l'âme*, c'est-à-dire de l'ordre virtuel ou réfléchi; 3° *du caractère des hommes et 4° du génie des nations.*

CHAPITRE III

DE LA NATURE DE L'AME OU DE L'ORDRE SUBSTANTIEL ET POTENTIEL.

Déjà plusieurs fois j'ai eu l'occasion de rappeler l'ordre instinctif de notre âme, qui est la source mystérieuse de nos sentiments, de nos idées et de nos habitudes, qui nous inspire et nous gouverne souvent pour notre bien, d'autres fois pour notre mal ; et qui, embrassant les mêmes faits moraux, intellectuels et pratiques que notre ordre volontaire, en diffère néanmoins fondamentalement, puisqu'il est spontané et irréfléchi, tandis que l'autre est intentionnel et délibéré.

Cette nature intime, qui est généralement bien connue dans le monde, car chacun en parle, l'observe et la discute, n'a jamais été étudiée d'une façon complète en psychologie. M. Cousin est, pour ainsi dire, le premier qui lui ait accordé une sérieuse attention; et nous avons vu en quels termes magnifiques il l'a saluée. Cependant nous avons été à même de constater qu'en morale il la néglige après l'avoir mise en évidence, et nous verrons qu'en psychologie il n'a pas été plus juste envers elle,

bien qu'il ait également fort bien compris l'importance de son intervention dans notre vie intellectuelle. Ainsi, au lieu de conserver à notre spontanéité intelligente son autonomie catégorique, l'illustre spiritualiste attribue sa fonction à la raison, dont l'activité est cependant toujours intentionnelle, comme si une même cause pouvait produire des effets de nature différente. J'aurai l'occasion de revenir sur cette nouvelle contradiction; mais, en attendant, il est bon, après nous être rappelé que notre éminent penseur a reconnu le rôle important de la nature de l'âme dans l'ordre moral, de constater qu'il l'a également signalé dans l'ordre intellectuel. Voici son opinion sur l'intervention précieuse de notre spontanéité intellectuelle dans la formation de nos connaissances.

« Les connaissances humaines, dit M. Cousin (1), peuvent se considérer, soit à leur origine et dans leur caractère primitif, soit dans leurs développements et dans leurs caractères actuels.

« Toute connaissance primitive est spontanée et toute connaissance développée réfléchie.

« D'où il suit que toute connaissance primitive est positive, indistincte, obscure, et que toute connaissance développée est négative, distincte et claire.

« D'où il suit encore qu'autre chose est le point de départ, autre chose est le fondement de la philosophie ; car si la philosophie ne veut point s'abjurer elle-même, elle doit partir de la réflexion pour partir de la lumière; et *si la philosophie veut porter sur quelque chose, elle doit se présupposer un fondement à elle-même dans un fait nécessairement obscur*, puisqu'il est antérieur à toute réflexion.

(1) *Premiers Essais de philosophie*, p. 305.

Ailleurs nous trouvons encore des pensées de ce genre (1).

« *La conscience individuelle, conçue et transportée dans l'espèce entière s'appelle sens commun.* C'est le sens commun qui a fait, qui soutient et qui développe les langues, les croyances naturelles et permanentes, la société et ses institutions fondamentales. Ce ne sont pas les grammairiens qui ont inventé les langues, ni les législateurs les sociétés, ni les philosophes les croyances générales. Ce qui a fait cela, ce n'est personne et tout le monde : c'est le génie de l'humanité. »

Le rôle que remplit notre *nature* intellectuelle est très-bien tracé dans ces lignes, bien que l'illustre philosophe ne la désigne pas sous son véritable nom. Il y est expressément dit : que nos notions instinctives sont le fondement de notre savoir, l'origine de nos connaissances; de sorte qu'il est évident qu'elles remplissent cette fonction intellectuelle au même titre que notre nature morale, celle d'être le fondement de notre moralité, et que notre nature pratique, celle d'être la source de notre habileté spontanée. D'après ces données *la nature de l'âme est donc à considérer comme un trésor acquis, conservé en nous et renfermant tout ce qui concerne notre être dans l'ordre moral, intellectuel et pratique.*

C'est un grand service que M. Cousin a rendu à la science d'établir avec autorité les fonctions éminentes de cette activité morale et intellectuelle spontanée, antérieure à la réflexion et indépendante de la vertu. Mais cette constatation ne suffit pas à la connaissance complète de ce phénomène mystérieux. Il faut que la psychologie découvre *comment ces notions obscures se forment en nous, comment ce fondement antérieur à notre*

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 273.

réflexion s'établit dans notre âme, et comment ce sens commun, ce génie de l'humanité s'y constitue et s'y conserve. Voilà ce que le principe simple du spiritualisme n'a pas permis à ses partisans de découvrir, mais ce qui s'explique très-aisément par la dualité; car la substance de notre âme est le véhicule qui lui permet de conserver en réserve tout ce qui la touche et l'intéresse. Nous allons en juger par ce qui suit.

I

DE LA SENSIBILITÉ ET DE L'ORIGINE DE NOS CONNAISSANCES.

L'origine de nos connaissances remonte à la perception; car, sans la perception des chosesqui se produisent en nous et hors de nous, notre intelligence serait morte, et le savoir humain, néant. C'est là une vérité évidente. Mais la perception elle-même n'est pas un fait simple, et tous les psychologues sont d'accord qu'il faut, pour qu'elle ait lieu, qu'elle soit précédée de la sensation, ne fût-ce que d'un moment. Or, la sensation, selon les détails dans lesquels je suis déjà entré (p. 77), doit être attribuée à la sensibilité de notre élément substantiel, étendu et solide; en conséquence, l'on doit constater que la sensibilité ou l'impressionnabilité est *la première fonction* de l'ordre substantiel et potentiel.

Ici se présente la question déjà indiquée ci-dessus, de savoir si ce phénomène de la sensation se présente

dans des conditions suffisamment indépendantes pour que l'on puisse en conclure à un ordre psychologique caractéristique, distinct de notre activité rationnelle. Or, la preuve que cette indépendance existe, nous est donnée par la mémoire, laquelle conserve et nous reproduit à des occasions quelconques, des faits qui n'avaient pas attiré d'abord notre attention et qui n'ont pas été perçus par notre esprit.

Aristote était déjà de cette opinion, puisqu'il compare la sensation à l'effet produit sur de la cire par l'impression d'un anneau et qu'il fait remarquer que cette empreinte se conserve en nous, comme l'empreinte dans la cire lorsque l'anneau en a été retiré. Effectivement la substance de l'âme semble se trouver dans le même cas, puisqu'elle se ressent encore de ses impressions après qu'elles ont eu lieu. Ainsi, que de fois n'arrive-t-il pas que dans la rue l'on passe devant des personnes de sa connaissance sans s'en apercevoir, parce que l'on est distrait; que l'on ne s'en souvient que quelques moments après, et que l'on se fait des reproches de ne pas les avoir saluées. Leur ombre était donc restée dans notre sensation sans que notre esprit l'ait saisie et perçue de suite.

Autre exemple. Il m'arrive souvent, dans mes leçons de piano, de faire remarquer une faute à mes élèves sans qu'ils fassent attention à mon observation; puis de la leur répéter deux ou trois fois sans plus de succès, parce que leur attention étant fixée sur leur jeu, ils en suivaient l'exécution sans m'écouter. Ensuite, pour insister davantage sur ma recommandation, je les arrête et leur demande : « Que vous ai-je dit? » Après un moment de réflexion, ils me répètent le plus souvent mot à mot les

paroles que je leur avais adressées, bien que, quelquefois ils ne s'en souviennent qu'avec peine. Voilà, à mon avis, encore des cas où la sensation s'est produite et conservée sans le concours de l'attention.

Troisième exemple. M. Maury, de l'Institut, raconte, dans son intéressant livre sur le *Sommeil et les Rêves* (p. 121), que dans un de ses rêves figurait un certain monsieur à cravate blanche, à chapeau à larges bords, d'une physionomie particulière et ayant dans sa tournure quelque chose d'un Anglo-Américain. Ce personnage lui était entièrement inconnu. Il crut longtemps qu'il n'était qu'une pure création de son imagination. Cependant, au bout de quelques mois, quel n'a pas été son étonnement de se trouver nez à nez avec ce monsieur, dans la rue de Clichy.

« Pour achever, dit-il, de m'expliquer son apparition dans les créations de mes nuits, je cherchais à démêler le motif auquel était dû ce rappel d'un vieux souvenir, et le découvris sans beaucoup de difficultés. J'avais, plusieurs jours avant de rêver de mon monsieur, rencontré une dame qui avait causé longuement avec moi du temps où mes occupations de professeur m'amenaient trois fois par semaine rue de Clichy. C'était évidemment cette conversation qui avait provoqué l'intervention dans mes songes de l'inconnu en cravate blanche, et la preuve, c'est qu'aux rêves où il figurait s'étaient mêlées des circonstances se rapportant aux occupations que j'avais rue de Clichy. »

Ce troisième exemple me semble encore plus concluant que les premiers sur la permanence de l'impression dans notre substance d'une sensation non perçue, et de l'indépendance de la sensibilité de l'âme, de son activité volontaire et réfléchie. C'est ce que pensaient également Cabanis, Bichat et d'autres physiologistes. Or, cette indépendance d'abord dûment constatée, rien ne

nous empêche d'admettre l'intervention de notre activité intellectuelle dans l'acte de la perception; car l'on reconnaît, et nous aurons l'occasion d'observer souvent, dans toute fonction de notre âme le concours de ces deux éléments essentiels.

Une autre chose doit nous frapper particulièrement dans l'observation de la fonction de la sensation, c'est la diversité de nos impressions. Nous recevons par nos sens, et par l'effet de notre propre activité morale et intellectuelle, une telle quantité de sensations, que c'est un monde d'émotions qui nous excite sans cesse. Une masse de rayonnements de toute nature assaillit ainsi notre substance de partout : d'une part, du milieu où nous vivons, et d'autre part, de l'activité propre de notre force essentielle, de nos pensées et de nos travaux. En sorte que, comme la sensation précède toujours la perception, il devient évident que c'est par la sensibilité de notre substance que nous sommes mis en rapport avec tout ce qui existe en nous et au dehors de nous, et que *c'est elle qui est nécessairement à considérer comme l'origine de toutes nos connaissances.*

Voilà donc déjà deux conditions bien caractéristiques, qui viennent d'être constatées dans l'ordre sensible : son autonomie et son universalité. Actuellement se présente, avant de pouvoir poursuivre mes observations sur la sensation, la question du rapport de notre sensibilité avec l'activité rationnelle qui intervient dans l'acte de la perception. Mais comme ce rapport ne peut être examiné sans que l'on jette un coup d'œil sur l'ensemble du problème de l'organisme, je crois devoir m'interrompre un moment pour expliquer le lien de l'âme et du corps au point de vue du dualisme essentiel.

APERÇU PHYSIOLOGIQUE.

L'union de l'âme et du corps a donné lieu à des théories si diverses, sans être expliquée d'une façon satisfaisante, qu'il est bien permis d'ouvrir une nouvelle conjecture sur ce sujet ardu; surtout lorsque cette conjecture est fondée sur un principe aussi conforme à la nature des êtres que la dualité de l'essence.

Celle, parmi ces théories, qui de nos jours a le plus l'autorité dans le monde savant, est, comme chacun sait, le vitalisme, puisqu'il répond le mieux aux tendances naturalistes de la science contemporaine. De sorte qu'il est convenable de le soumettre à quelques observations critiques et de le prendre pour point de départ des considérations qui vont suivre.

Le vitalisme est, comme chacun sait, ce système qui attribue tous les phénomènes de notre organisme à un principe vital distinct de l'âme, et qui réduit les fonctions de cette dernière à l'activité intellectuelle. L'âme ne serait donc, d'après cette manière de voir, que la pensée, et le corps suivrait des lois particulières sous l'influence d'un principe naturel distinct : la vie. Aussi, le premier défaut du vitalisme est d'être fondé sur un principe que personne n'a pu définir exactement. La raison en est toute simple; — je l'ai indiquée page 69. — C'est que la vie n'est rien en elle-même, qu'elle est un attribut de tout être, de sorte que la définition de la vie dépend de la connaissance de la constitution des êtres, et non d'une combinaison particulière.

On sait néanmoins tous les efforts qu'ont fait les grands

physiologistes pour parvenir à déterminer le principe vital, et que, par exemple, M. Flourens, l'un d'entre eux, qui s'en est spécialement occupé, nous assure que la vie est un *principe complexe*. Complexe ! cette qualification contradictoire du mot principe nous montre déjà l'embarras de nos savants, car un principe est simple et non complexe. La nature de l'être est complexe, un fait l'est également ; voilà qui est logique et conforme à l'expérience. Mais un principe ne saurait, sans inconséquence, recevoir la qualité de complexe. Le second défaut du vitalisme est donc de se fonder sur une idée erronée.

Nos savants physiologistes ayant ensuite remarqué dans l'organisme de la sensibilité, de la tonicité, de l'irritabilité et un système de mutation générale des particules corporelles, en ont conclu que ce sont là les forces élémentaires qui constituent le principe vital. A première vue, cette conclusion, en effet, peut paraître juste. Mais si l'on remarque que ces divers phénomènes de l'organisme sont des fonctions et non des qualités, on verra que les vitalistes sont tombés dans la même faute que les spiritualistes (p. 82), qu'ils ont pris comme eux des fonctions pour des qualités, qu'ils en ont à tort conclu directement au sujet de l'organisme, au lieu de se borner à en induire seulement les propriétés, et qu'ils se sont, de la sorte, trompés sur la cause déterminante du phénomène. Effectivement l'irritabilité, la tonicité, la sensibilité et la mutabilité sont aussi peu des qualités que la volonté et la pensée. Ce sont des actes, et actes ou fonctions ne sont rien autre que les effets des propriétés d'un sujet. En partant des fonctions de l'organisme, qui ne sont rien en elles-mêmes, et qui n'ont, par conséquent, point d'étendue

ni de force propre, les vitalistes partent en réalité d'un principe spiritualiste, tel que M. Cousin l'a défini en parlant de la sensibilité, de la volonté et de la pensée, pour arriver, comme lui, à un sujet organique également inétendu et abstrait : la vie. Cela devait être ! En employant le même procédé, ils ne purent engendrer que la même erreur. Il en eût été tout autrement si les vitalistes s'étaient demandé : comment le sujet de l'organisme doit-il être constitué pour pouvoir être sensible, irritable, avoir des propriétés toniques et provoquer la résorption et l'absorption des éléments matériels du corps ? Ils auraient reconnu alors que ces phénomènes organiques, pour se produire, doivent dépendre d'un sujet étendu et actif ; c'est-à-dire, que *le corps*, pour fonctionner avec autant de suite et de régularité, *doit recouvrir un type substantiel étendu, animé par une force particulière.*

Cette conclusion eût été d'autant plus rationnelle, qu'il est impossible de concevoir un principe immatériel et inétendu, comme la vie ou le principe vital, construisant en l'air un organisme matériel aussi compliqué et merveilleux que le corps humain, sans être pour cela guidé et soutenu par une trame invisible mais solide, étendue, et animée d'une force propre. Mais n'ayant point fait cette remarque, et ayant considéré la sensibilité, l'irritabilité, la tonicité et la mutabilité comme des qualités et non comme des fonctions, nos physiologistes matérialistes ou naturalistes ont élaboré un système impossible, qui part d'une pure abstraction, la détermine d'une façon contradictoire et construit l'ordre corporel comme un château de cartes, sans élément d'activité, de résistance ni de solidité.

Il me semble, au contraire, bien plus évident et plus pratique d'admettre, lorsque nous voyons un organe matériel quelconque, qu'il trahit la présence d'un organe substantiel invisible; et lorsque nous le voyons fonctionner, que cette activité se produit par l'alliance immédiate de cet organe invisible avec la force générale de l'être.

En vérité, l'unité et la dualité de notre essence est un tout absolu qui est dans les conditions les plus avantageuses pour servir de type solide et vivant à notre organisme, puisqu'il peut former des organes selon les besoins, les faire fonctionner, se revêtir de molécules corporelles, et de plus recevoir des impressions et réveiller notre attention sans autre intermédiaire. Ainsi, par exemple, au moyen de ce système simple, on n'a plus besoin, pour expliquer la transmission des sensations au cerveau, de supposer des fluides électriques ou nerveux, des esprits animaux ou autres inventions plus ou moins gratuites et hypothétiques. Le rapport entre la substance et la force de l'âme étant directe, aussi bien sans notre volonté que par son intervention, le rapport de nos sensations avec notre pensée est inévitable, si notre attention n'est pas dirigée ailleurs, et si aucune lésion dans l'organe substantiel invisible n'en trouble le fonctionnement régulier.

De l'observation de notre enveloppe corporelle il résulte donc, d'abord, que *notre corps* et, par conséquent, que *l'essence de notre âme* qui lui sert de type, *ne sont pas une seule masse mais un milieu sillonné d'un nombre considérable d'organes*, dont chacun a sa fonction et son but; *et*, ensuite, *que l'union intime de nos deux éléments s'y reconnaît dans le mouvement automatique*

de chacun d'eux, *qui* se produit directement sans notre volonté intentionnelle et *ne cesse qu'après notre trépas.* Tel est l'ensemble organique, le lien du corps et de l'âme, au point de vue de la dualité essentielle. J'aurai quelquefois l'occasion d'y revenir à mesure que nous avancerons dans notre étude psychologique, et nous remarquerons, chaque fois alors, la clarté des explications que ce système nous procure.

Déjà, en ce qui concerne nos organes de la sensibilité, nous pouvons admettre sans difficulté que les sens et les nerfs, qui nous mettent en relation avec le monde visible et tangible, sont des organes substantiels revêtus d'une matière charnelle, qui les protége contre des atteintes trop rudes. Mais en ce qui se rapporte à nos impressions morales et intellectuelles intimes, le revêtement visible paraît y rester complétement étranger. Cependant, personne n'ignore que nous possédons un for intérieur qui reçoit toutes nos impressions délicates, et qui renferme tous nos sentiments acquis. Vulgairement on place le siége de ce sixième sens dans le cœur. Mais comme le cœur est un muscle insensible, selon l'observation de M. Flourens, il ne peut être l'organe véritable de notre sensibilité morale. Toutefois, comme nos fonctions animales ou végétales se produisent généralement au moyen d'organes spéciaux, on doit en conclure, selon moi, que les émotions intimes qui nous saisissent possèdent un organe particulier invisible dans notre poitrine, et que c'est cet organe qui nous met en contact avec tous les rayonnements de nature subtile et immatérielle.

Cette supposition de l'existence et du fonctionnement d'organes substantiels invisibles me semble d'autant

plus conforme aux lois physiologiques connues, qu'il existe même de rares, mais néanmoins de réelles fonctions matérielles, sans dispositions organiques visibles. Ainsi, selon M. Claude Bernard, également une de nos illustrations scientifiques, les sécrétions lacrymales et salivaires chez les hommes, et certaines fonctions plus importantes, chez des animaux inférieurs, ont lieu sans qu'un organe visible y soit spécialement affecté.

D'après toutes ces observations, il me semble donc bien établi que la théorie physiologique, basée sur un type organique substantiel invisible que je viens d'esquisser, explique d'une manière suffisante et précise tous les problèmes qui s'y rapportent. *Or, cette théorie mérite d'autant plus d'être bien accueillie par la science, qu'elle découle*, sans renfermer de contradiction, comme je l'ai déjà fait observer, *non pas d'une simple hypothèse, mais des éléments fondamentaux de l'être, qui sont la base certaine et unique de tout ce qui est réel*, ainsi que nous le verrons successivement.

SUITE DE LA SENSIBILITÉ.

Une partie de ces remarques physiologiques ont eu pour but de démontrer que notre substance animique est mise en relation avec tous les rayonnements possibles, tant intérieurs qu'extérieurs ; de sorte que l'on est autorisé à en inférer que tout est disposé en nous de manière à mettre notre sensibilité en rapport avec ce qui existe, et que, par conséquent, c'est à elle que nous devons attribuer l'origine de toutes nos connaissances. S'il est donc une chose bien entendue, c'est que nos

rapports avec ce qui est réel et vivant s'établissent dans l'espace par l'intermédiaire de cette sensibilité substantielle ; et comme nous avons l'idée de Dieu, de ses perfections et de ses attributs, elle ne peut avoir d'autre origine que les rapports substantiels établis, dans l'espace entre la personne du Créateur et nous, au moyen de notre sens intime. Voilà ce qui me semble évident; cela échappe à toute contradiction. Tandis qu'en attribuant directement nos intuitions divines à la raison spontanée, comme l'ont fait M. Cousin et son école, c'est prêter à notre raison une fonction qu'elle ne saurait remplir, et introduire une espèce de mystère dans une chose des plus conformes à la nature de notre essence. Cependant le célèbre philosophe, bien qu'il fasse à la raison un don aussi gratuit, sait très-bien que les intuitions divines ne tirent pas leur origine de l'activité rationnelle, puisqu'il dit (1) :

« Il est certain, et voilà ce qu'a très-bien vu M. Jacobi, il est certain que l'intuition spontanée nous découvre d'abord le bien, comme le beau, comme le vrai. La réflexion venant après *l'enthousiasme* convertit ces inspirations en formules. »

Mais l'intuition spontanée n'est autre qu'une impression sensible, puisqu'il a été établi (p. 75) que notre force intime qui est l'agent de la réflexion n'est en rapport sensible avec rien de ce qui existe dans l'étendue que par l'intermédiaire de notre substance; et l'enthousiasme que M. Cousin vient d'introduire subrepticement, par façon de parler, dans l'origine de nos connaissances, n'a aucune qualité pour être l'origine positive d'une connaissance quelconque. Donc, le point de départ de nos no-

(1) *Premiers Essais de philosophie*, p. 358.

tions sublimes est uniquement dans les relations directes entre notre substance et la personne divine, puisque c'est là l'ordonnance générale de la nature ou de la création.

Effectivement Dieu, dont nous viennent ces intuitions, doit exister dans le temps comme dans l'éternité, dans l'espace comme dans l'immensité. Car, supposer que l'Être suprême est en dehors du milieu visible, bien qu'il y soit toujours actif; lui refuser la présence dans l'actualité, lui qui est infiniment actuel, c'est se créer d'inutiles contradictions et se voiler la face, au lieu d'y laisser éclater la lumière. Ce qui est certain, c'est qu'il est entièrement conforme à ce qui se passe en général, d'admettre que Dieu existe, puisque nous en avons l'idée, et que nous en avons l'idée, puisque nous sentons Dieu en nous. Personne, en effet, ne peut nier que nous ne sentions l'idéal, le beau, le vrai, le juste, le parfait avant de le penser; et ce fait ne s'éloigne pas de la règle ordinaire sur l'origine de toutes nos connaissances. Ainsi, nous nous savons puisque nous nous sentons; nous connaissons le non-moi puisque nous le touchons; pourquoi en serait-il autrement à l'égard de la Divinité? Rien dans les sensations que nous avons de l'Être et de ses attributs sublimes ne le prouve. Ces sensations, comme toutes celles que nous recevons, sont obscures, incertaines, instinctives et spontanées dans leur principe, et nous les expliquons ensuite, selon le degré de notre intelligence et selon les besoins de notre cœur. Si, au contraire, c'était la raison qui nous en eût procuré la connaissance, il faudrait espérer, pour son honneur, que la révélation de Dieu serait plus précise que celle que nous nous formons d'après nos intuitions obscures.

Voilà sur l'origine de nos connaissances tout ce qui

me paraît nécessaire de préciser, parce que ces considérations embrassent nos relations avec nous-mêmes, avec le monde et avec Dieu, ainsi que les conditions organiques qui les rendent possibles. Il en résulte, à mon sens, d'une façon irrécusable, que *c'est la sensibilité substantielle de notre âme qui nous fournit tous les matériaux premiers de nos connaissances.*

Cependant ce n'est pas là tout ce qui concerne ce phénomène primordial de notre savoir; car il est encore à observer que *la raison elle-même ne saurait faire le moindre pas sans le concours de la sensibilité*. Il devient donc urgent d'examiner l'importance de cette intervention dans les travaux de notre esprit; ainsi que l'état moral dans lequel on doit se trouver pour en faire le meilleur usage.

C'est sous le nom de *Sentiment de l'évidence* que l'intervention, dans nos jugements, de la sensibilité substantielle nous est connue; et, en effet, rien ne se produit dans notre pensée sans son action concomitante. Ainsi le sentiment de l'évidence s'interpose entre chaque proposition d'une argumentation pour vérifier la justesse de leurs rapports; elle s'entremet même entre chacun des termes d'une proposition, pour en constater la validité; parce que toute qualification, toute relation, toute appréciation, doit être *adéquate* à la réalité des choses. Or, comme c'est par la sensibilité que nous sommes en rapport avec ce qui existe dans le monde moral et matériel, c'est elle seule qui peut nous exprimer le bon emploi des mots et la succession régulière de nos idées. Effectivement il est bien reconnu que l'évidence se sent, mais ne se prouve pas; et pourtant, malgré cette qualité sensible, nos logiciens ne font

7.

que peu ou point d'attention à la délicatesse de cette fonction, ni à son indispensable universalité. Ils supposent tout bonnement que c'est la raison qui raisonne seule et que c'est elle qui est l'arbitre souveraine de la vérité. Cette injustice envers notre sentiment vient de ce qu'il exerce son influence sans effort, sans bruit et sans éclat, tandis que la raison s'agite, décide, tranche avec fracas et suffisance. Par ce motif, la pensée est tout pour nos savants et pour nos philosophes, et le sentiment n'est rien. Ce manque d'estime n'empêche pas cependant que lorsqu'une phrase est mal construite, on ne le sente avant de s'en apercevoir; que lorsqu'une conséquence est contradictoire avec les prémisses, on n'en soit choqué avant de se l'expliquer; et que lorsqu'un discours renferme des propositions hasardées le sentiment ne s'en froisse avant que la raison n'y fasse attention. Par ce motif, quand le savant sent faux, il est comme le peintre qui manque du sentiment de la couleur, il devient la risée du simple vulgaire.

Dans les choses ordinaires, il est vrai, l'on ne remarque guère cette intervention du sentiment, parce que la raison va de pair avec lui, et que nos savants se défiant d'eux-mêmes construisent si minutieusement leur édifice logique, que leur esprit s'imagine facilement faire la besogne à lui seul, et que rien n'est laissé à l'influence de l'instinct. De là vient l'importance exclusive qu'ils attribuent à la méthode, au procédé rationnel, sans songer que même dans l'application de leur propre méthode, le sentiment de l'évidence leur est indispensable pour ne pas se fourvoyer. Chaque philosophe qui se respecte commence donc par exposer sa méthode. Platon avait sa dialectique, Aristote son syllogisme

Descartes son doute et l'évidence des détails, Bacon son observation directe, Kant ses catégories, Hegel son rhythme logique, l'école écossaise l'observation psychologique que M. Cousin a appliquée à l'ontologie. Mais aucun de ces savants procédés n'a empêché l'erreur de se glisser entre les mailles étroites de leur filet rationnel; et les uns et les autres, sans s'en apercevoir, ont dans leurs travaux, caressé une ou plusieurs méprises grossières. Platon a plané au-dessus de la réalité; Aristote a desséché la science, Descartes a eu ses tourbillons, sa glande pinéale, son âme-pensée et ses animaux mécaniques; Bacon, sa dépravation morale; Leibnitz a confondu la substance et la force et inventé l'harmonie préétablie; Kant a semé le scepticisme; Hegel, par l'abus du savoir, a fini par passer pour charlatan; l'école écossaise est restée stérile, et quant aux théories de M. Cousin, je m'applique ici à les déchirer à belles dents. Voilà de mémorables exemples de l'impuissance de la raison seule pour découvrir la vérité; et l'unique tort peut-être de ces grands esprits a été de ne pas avoir assez consulté le sentiment de l'évidence autant dans l'ensemble que dans les détails de leurs démonstrations, et de ne pas avoir reconnu la nécessité de cultiver la rectitude de leur sensibilité, autant que d'enrichir leur mémoire et de discipliner leur intelligence.

Pascal avait bien compris le rôle de la sensibilité instinctive dans les sciences. Dans l'une de ses pensées il nous a donné une spirituelle analyse de l'esprit de justesse et de l'esprit de géométrie, et dans une autre, il a fait ressortir les incertitudes du sentiment et de la raison. Voici un extrait des deux (1) :

(1) Article X. *Pensées diverses de philosophie et de littérature.*

« II ..... Tous les géomètres seraient donc fins, s'ils avaient la vue bonne, car ils ne raisonnent pas faux sur les principes qu'ils connaissent; et les esprits fins seraient géomètres, s'ils pouvaient plier leur vue vers les principes inaccoutumés de géométrie.

« Ce qui fait donc que certains esprits fins ne sont pas géomètres, c'est qu'ils ne peuvent du tout se tourner vers les principes de géométrie; mais ce qui fait que des géomètres ne sont pas fins, c'est qu'ils ne voient pas ce qui est devant eux, et qu'étant accoutumés aux principes nets et grossiers de géométrie, et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse, où les principes ne se laissent pas ainsi manier. On les voit à peine; on les sent plutôt qu'on ne les voit; on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes : ce sont choses tellement délicates et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délié et bien net pour les sentir, et sans pouvoir le plus souvent les démontrer par ordre, comme en géométrie, parce qu'on n'en possède pas les principes et que ce serait une chose infinie de l'entreprendre. Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard, et non pas par progrès de raisonnement, au moins jusqu'à un certain degré. »

« IV. Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment. Mais la fantaisie est semblable et contraire au sentiment : semblable, parce qu'elle ne raisonne point, contraire, parce qu'elle est fausse : de sorte qu'il est bien difficile de distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon sentiment est fantaisie, et que la fantaisie est sentiment; j'en dis de même de mon côté. On aurait besoin d'une règle. La raison s'offre, mais elle est pliable à tous sens, et ainsi il n'y en a point. »

Ces observations de Pascal sont profondément vraies sous les deux rapports. D'abord elles montrent l'influence que notre sensibilité exerce sur la découverte de la vérité; et ensuite elles mettent en relief les faiblesses et les incertitudes qui accompagnent inévitablement l'emploi du sentiment et de la raison. Les difficultés pour

arriver à la vérité sont donc incontestablement fort grandes, et les premières conditions pour s'en faciliter l'accès, c'est de savoir manier avec supériorité tous les moyens qui sont à notre disposition. Or, ils consistent non-seulement dans l'emploi de la raison, dans la masse des connaissances, et dans une méthode plus ou moins parfaite; mais ils comprennent aussi, comme nous voyons, la finesse de notre sensibilité, puisqu'elle est le flair de la vérité. C'est ce dernier moyen que nos savants philosophes ont en général négligé, parce qu'ils n'en ont pas assez remarqué l'influence inévitable; ils n'ont reconnu que les nombreuses défaillances du sentiment sans reconnaître la nécessité de son intervention, comme origine et comme trait d'union de toutes nos connaissances. Ils n'ont donc pas observé qu'il faut, pour se mettre à la recherche de la vérité, commencer par s'habituer à sentir juste.

A ce sujet, il est bon de remarquer que l'on voit et sent les choses, non pas seulement comme elles sont, mais également, tel que l'on est soi-même; non pas uniquement comme elles se présentent, mais aussi d'après nos propres dispositions morales et intellectuelles. Nous voyons les choses différemment selon notre état de santé ou de maladie, selon notre force ou notre fatigue, selon notre tempérament, nos intérêts, nos passions, nos préjugés, le degré de notre développement, etc. En conséquence, *un nouvel élément de connaissance se découvre pour l'acquisition de la vérité*, et *cet élément*, c'est *l'état moral et intellectuel de celui qui veut s'initier dans la science*. De là il suit qu'avant de se mettre à l'œuvre pour l'étude en général, et surtout pour soulever le voile des vérités sublimes, il faut se

former un caractère ferme, noble, élevé, devenir capable de conserver son calme et de se posséder au milieu des agitations de la vie. Il faut savoir être sensible à tout, et cependant pouvoir résister aux entraînements de quelque source qu'ils viennent, des sens, des intérêts, des passions, de l'enthousiasme, de l'ambition, etc. Le premier élément et le plus important pour voir juste, est donc la sagesse personnelle, la supériorité morale, et l'expérience des vicissitudes humaines.

Pascal lui-même nous est un mémorable exemple de l'impuissance où se trouve un homme de science de reconnaître la vérité, quelque fin et quelque intelligent qu'il soit, s'il manque de solidité de caractère, de calme et de précision dans les sentiments. Car Pascal était un homme de grand génie, un homme d'initiative, un ingénieur de beaucoup de mérite, un écrivain vigoureux et un profond penseur ; et cependant il s'est laissé choir dans le doute le plus poignant, et dans un mysticisme qui révoltait son esprit, quoiqu'il subjuguât son cœur. Pascal, malgré tous ses mérites, manquait évidemment de solidité de caractère pour aborder la solution des problèmes transcendants, où il se perdait faute d'un juste équilibre.

Mais Pascal n'est pas le seul exemple qui nous montre un esprit dévoyé par manque de solidité ou d'indépendance de caractère. Il y a peu de monde qui cherche la vérité sans idées préconçues, surtout dans notre époque révolutionnaire. Ainsi chacun, en sortant de l'école, prend les couleurs d'un parti et fait choix d'un système, suivant son inclination personnelle; et ces jeunes hommes sont les plus dignes et les plus nobles cœurs. D'autres ne vivent que pour la satisfaction de leurs sens, de leurs pas-

sions et de leurs intérêts. Ceux-là, quels que soient leur talent et leur succès sont radicalement impropres à l'appréciation délicate de la vérité. Les premiers, commencent par où ils devraient finir, car le choix définitif des principes, où l'expérience doit avoir une large part, n'est possible qu'au terme de nos travaux et de nos épreuves, et non à leur commencement. Les seconds, de leur côté, perdent la délicatesse de leur sensibilité dans la grossièreté de leur goût, et leur égoïsme mal entendu leur obscurcit la lumière pour toujours!

Cependant le plus grand obstacle au progrès de la vraie science vient de ceux-là mêmes qui, par état, se sont chargés d'en perfectionner les principes. Nos savants et surtout nos philosophes de profession subissent plus que tout autre la tyrannie traditionnelle de l'école; et si les travaux de la pensée sont l'essence de leur profession, les intérêts de cette profession contrarient l'indépendance de leur pensée. De plus, à l'âge où la sagesse devrait éclairer leur esprit, ils se jettent dans le courant agité de la politique, quittent leur chaire académique pour se faire tribuns, ou désertent leur fauteuil à l'Institut pour épouser les passions du jour. De sorte que, malgré leur caractère sacré de ministres de la vérité, ils croient de leur devoir de se mêler à la lutte, de prendre rang parmi les blancs, les bleus ou les rouges; et, au lieu de fuir l'influence des partis pris, et de s'efforcer de rester supérieurs aux événements, ils endossent, au nom de la philosophie, l'uniforme des mécontents ou des ambitieux, donnent l'assaut au pouvoir, ou se mettent à son service pour le défendre à outrance et compromettent plus ou moins l'intérêt de la vérité en le confondant avec l'intérêt du parti qu'ils défendent.

Mais si la disposition morale des classes éclairées est troublée à ce point, dans quel état ne se trouve-t-elle pas dans les rangs inférieurs, parmi les gens sans culture et sans instruction? Il est vrai que l'on y rencontre quelquefois des individus de sens droit et d'esprit sain, qui apprécient les choses avec une rare justesse. Cela prouve au besoin que ce n'est pas le savoir qui constitue l'intelligence, mais que l'expérience et la fermeté de caractère y sont plus indispensables. Malheureusement les hommes clairvoyants par nature sont peu nombreux, et le peuple est en général très-borné dans ses appréciations, très-difficile à éclairer et très-engourdi par une épaisse couche d'ignorance, de préjugés et de superstition, grâce au mysticisme chrétien et à la politique cléricale.

Tel est l'empire universel que les dispositions morales des hommes exercent sur leur jugement. Les obstacles que rencontre la vérité du haut en bas de la société, ne proviennent donc pas uniquement des profondeurs mystérieuses où elle se tient cachée, mais bien plus encore des faiblesses de l'homme et de ses préoccupations mondaines. Quoi qu'il en soit, il est certain que *la vérité dans n'importe quel ordre de choses n'appartient qu'à celui qui sait l'acquérir à l'aide de sa sagesse personnelle, en s'efforçant autant de sentir juste que de raisonner exactement.*

L'importance de notre sensibilité substantielle comme origine de nos connaissances est donc incontestable, parce qu'elle ne se borne pas simplement à nous mettre en contact avec tout ce qui nous est personnellement étranger, mais parce qu'elle nous sert également de guide pour l'usage de notre propre raison.

II

DE LA MÉMOIRE.

La seconde fonction de notre ordre potentiel est celle que nous avons déjà remarquée en même temps que la sensibilité, puisqu'elles se produisent presque ensemble par la même propriété substantielle de notre âme. Cette seconde fonction c'est *la mémoire*, la conservation de nos sensations. Cette propriété conservatrice de notre substance a été reconnue comme pouvant s'effectuer, ainsi que nos sensations (p. 106), seule, sans le concours de notre attention et de notre volonté ; bien qu'il ait été également constaté, que pour que cette conservation, comme la perception, soit sûre et précise, l'intervention de notre attention et de notre pensée devient nécessaire. Cette propriété conservatrice cependant ne nous serait guère utile, si elle n'était complétée par celle de la reproduction de nos sensations conservées. L'expérience nous apprend, en effet, que cette reproduction se produit de deux manières différentes : d'une façon instinctive et d'une façon volontaire. La première est *la mémoire proprement dite*, dont je vais m'occuper ici plus particulièrement, puisqu'elle appartient à l'ordre instinctif ; la seconde est *le souvenir*, qui est la reproduction provoquée intentionnellement, et qui, par ce motif, doit être classée dans l'ordre virtuel. Il est

vrai que ces deux genres de reproductions de nos sensations antérieures se produisent le plus souvent simultanément; mais il n'est pas moins constant qu'elles se distinguent facilement si l'on veut y faire attention.

En ce qui concerne la mémoire instinctive, la reproduction spontanée de nos souvenirs s'explique par l'union intime de nos deux éléments essentiels, car notre substance et notre force se mêlent et se pénètrent si étroitement qu'il en résulte une concomitance directe, instantanée et inévitable, lorsque par une impression quelconque, elles s'y trouvent provoquées. Ainsi, une légère irritation de notre substance suffit pour que, malgré nous, une idée, le souvenir d'un fait, la réminiscence d'un air nous poursuive sans que nous ayons le moyen de nous en défendre. Dans l'état de sommeil où notre attention, notre pensée et notre volonté sont complétement engourdies, la moindre agitation de nos nerfs suffit aussi pour mettre notre mémoire en branle et nous faire assister à ses fantasmagories décousues. Et notons, à cette occasion, que ces hallucinations involontaires restent elles-mêmes gravées dans notre mémoire, puisque nous nous rappelons souvent très-exactement ce que nous avons rêvé; de sorte que c'est là une preuve nouvelle de l'indépendance de nos sensations et de notre mémoire instinctive, de l'activité rationnelle de notre pensée.

L'origine substantielle de cette propriété de conserver et de reproduire ce que nous avons pensé, senti et fait est donc, à mon avis, incontestable, et nous ouvre peu à peu la perspective d'un ordre moral, intellectuel et pratique, bien différent de notre volonté. Cette conviction se confirme surtout si l'on continue à observer

que la mémoire n'est pas seulement un fait de sentiment et d'intelligence, mais également un fait pratique, physique et organique; car, par exemple, nos actes deviennent des habitudes ; et, à force de les répéter nous parvenons à pouvoir les reproduire machinalement sans plus y penser. Le gosier des chanteurs, les doigts des instrumentistes, les pieds des danseurs, le corps des équilibristes, exécutent une quantité innombrable de mouvements sans se tromper et avec une rapidité telle, que leur volonté et leur pensée voulussent-elles y contribuer, ne le pourraient pas.

Nos membres, nos sens, nos organes intérieurs contractent, eux aussi, des habitudes. Par exemple, nous avons faim à certaines heures, par l'usage que nous avons des repas réguliers; le sommeil nous gagne à telle heure, puisque c'est le moment ordinaire de notre coucher; les yeux se font indistinctement à l'éclat de la lumière et à l'obscurité de la nuit; nous nous habituons même à des choses qui nous répugnent à force de volonté et de persévérance. C'est également à ces mouvements automatiques naturels à tout notre être que l'on peut attribuer, sans contradictions, le fonctionnement de nos organes de la respiration, de la digestion et de la circulation du sang; surtout si l'on y ajoute l'impulsion constante qu'ils reçoivent encore des forces physiques qui se dégagent par suite de la combustion de l'air et des aliments ingérés.

Voilà des preuves nombreuses de l'indépendance et de l'autonomie de l'ordre substantiel, ainsi que de la propriété générale de notre être de conserver et de reproduire nos sensations de quelque nature qu'elles soient.

La prédisposition à cette mémoire automatique se ren-

contre fort souvent dans le monde; et presque chacun à des degrés différents, possède l'avantage de retenir sans peine et de reproduire sans efforts ce qu'il a appris. Ainsi, parmi mes élèves pianistes, j'en rencontre fort rarement qui ne la possèdent pas; car j'ai l'habitude de leur faire exécuter, à tous, de mémoire tous les morceaux qu'ils étudient. Or, presque toujours, lorsque, pour la première fois, je leur ôte le cahier de musique de devant les yeux, et que je les prie de jouer par cœur, mes nouveaux élèves se récrient et protestent que cela leur est impossible, parce qu'ils n'ont jamais eu de mémoire. Mais, comme j'avais eu soin de leur faire apprendre leur morceau bien exactement, et que je connais la spontanéité automatique de la mémoire, je suis à peu près certain qu'elle leur doit être plus ou moins fidèle. Je les engage à essayer; je leur montre le commencement du morceau, et, au premier essai, ils en jouent quelques mesures; puis au second, ils en jouent quelques lignes ensuite des pages entières et enfin tout le reste; de sorte que finalement ils s'étonnent eux-mêmes d'avoir de la mémoire sans le savoir. C'est qu'on ignore généralement qu'à côté de notre activité volontaire, nous possédons une nature intime permanente, qui conserve et reproduit automatiquement ce que nous lui confions.

Ce genre de mémoire est à tel point instinctif, que plus tard je ne réussis qu'avec difficulté à appliquer la pensée de mes élèves à ce qu'ils exécutent ainsi par cœur. L'attention qu'ils veulent y porter les trouble, et leur fait perdre le fil qui se dévide souvent sans cela assez régulièrement. Cependant cette mémoire automatique est rarement assez solide pour que, devant le monde, au milieu du bruit de la conversation, ou par suite d'une émotion

ou d'une agitation nerveuse, l'exécutant puisse toujours réussir à conserver sa mémoire et à ne pas se tromper. Il faut donc que la pensée l'aide à se souvenir de la suite des passages, et le soin de prendre cette habitude est un second travail à entreprendre.

Les virtuoses et les acteurs toutefois, ont le plus souvent la mémoire automatique très-assurée ; et c'est par ce motif que beaucoup d'entre eux débitent leur rôle sans songer à ce qu'ils disent. Un petit nombre d'élus possèdent l'attention et la mémoire intentionnelle en même temps que la spontanée. Telle, me semblait avoir été Rachel, par exemple, qui savait écouter, parler, marcher et mimer avec autant d'intention que de naturel. Talma savait se servir de sa double mémoire, en même temps, et d'une façon différente. Ainsi, on raconte qu'un soir le grand tragédien réunissait chez lui ses amis pour leur faire juger du débit d'un morceau de poésie. Quand l'assemblée fut au complet, il se plaça au milieu du cercle, le dos tourné vers la cheminée, et, avant de commencer, traça devant lui, sur le parquet, une série de gros chiffres disposés pour l'addition. Puis il se mit à déclamer son morceau de poésie avec une chaleur entraînante et en faisant ressortir les intentions de détail avec sa délicatesse habituelle. A la fin tout l'auditoire était transporté de son merveilleux débit. On le félicitait de toute part; et lorsque le calme fut rétabli, Talma apprit à ses amis que pendant sa déclamation il avait additionné les nombres qu'il avait écrits, et que c'était pour faire cette double épreuve qu'il les avait invités. Il donna ensuite le total de son opération, et vérification faite, elle fut reconnue exacte.

Dans cette expérience du grand acteur, les deux gen-

res de mémoires se sont donc produits simultanément. L'une, pendant la déclamation, a agi tout automatiquement, et l'autre, pour retenir les additions partielles, a été toute volontaire.

Ces diverses observations sur la mémoire sont à considérer, ce me semble, comme des preuves irrécusables *du double ordre moral, intellectuel et pratique de notre âme et de la propriété qu'a notre élément substantiel de conserver et de reproduire nos sensations, aussi bien indépendamment, qu'avec le concours de notre attention et de notre volonté.*

III

DE L'IMAGINATION.

La mémoire n'est que le premier degré de la conservation et de la reproduction de nos impressions, de nos notions et de nos habitudes. C'est notre habileté et notre savoir conservés comme faits, et reproduits tels que nous les avons reçus. Notre imagination profite évidemment des acquisitions nombreuses et variées de la mémoire; mais elle naît sans aucun doute d'une nouvelle propriété de notre élément substantiel directement uni à notre force; celle de rassembler et de grouper nos sensations, nos idées et nos images, conservées, selon leur affinité et selon leur rapport spécial. L'imagination, en effet, pas plus que la mémoire, n'est une faculté particulière; elle est une des fonctions que notre sub-

stance animique remplit moyennant ses propriétés générales et par suite de son union immédiate avec notre second élément essentiel. Ces propriétés lui permettent ainsi d'être sensible, de conserver, de reproduire et de grouper ses sensations, lorsqu'elle y est spécialement sollicitée dans un sens ou dans un autre. Ainsi la propriété de notre substance qu'on est convenu d'appeler l'imagination, semble synthétiser pour ainsi dire d'elle-même nos notions acquises, de manière que des idées plus élevées et des images plus complètes soient créées par elle d'une façon toute spontanée. Si notre imagination est sollicitée par des causes futiles, elle est la folle du logis ; mais lorsqu'elle est gouvernée par la raison, éclairée par notre intelligence et fécondée par notre volonté, elle prend une grande importance dans nos fonctions intellectuelles, et devient notre faculté créatrice par excellence.

Il serait heureux pourtant de pouvoir découvrir comment les matériaux acquis par la mémoire se groupent, s'assemblent et se synthétisent instinctivement dans notre organe substantiel de l'encéphale, et comment il est possible que cette partie de notre substance et celle qui constitue nos sens, puissent modifier d'elles-mêmes les faits moraux et intellectuels qu'elles renferment. L'observation directe me semble trop difficile pour l'employer à cette recherche, puisque notre activité intellectuelle volontaire y intervient nécessairement, et que, par conséquent, nos deux ordres animiques concourent simultanément à produire ce phénomène. Mais en ayant encore recours aux intéressantes expériences que M. Maury a faites sur lui-même, pour ses études sur les rêves, nous pourrons réussir à nous en faire une idée assez exacte.

« Il y aurait, dit-il (1), à examiner la question difficile de l'origine et de la génération de ces idées-images, qui ne sont pas toujours de simple rappels de sensations perçues, mais des combinaisons nouvelles d'éléments de sensations antérieures, car l'œil intime voit alors des objets qu'il n'a jamais contemplés, l'oreille interne peut entendre des airs, des mélodies qui ne l'ont jamais frappée. L'œil, l'oreille et en général les sens jouissent d'une faculté de combinaison qui tient à la force créatrice de l'imagination. Les éléments dont ils se servent sont fournis par des sensations déjà perçues, mais leur mode d'assemblage et de groupement est nouveau. »

M. Maury nous raconte ensuite que, pour examiner à quelle occasion ces idées-images naissent dans son esprit, il s'est ménagé des surprises inattendues pendant son sommeil, en chargeant des personnes de son entourage, lorsqu'elles le verront dormir, de lui faire sentir quelque odeur, ou entendre quelques mots entrecoupés, ou ressentir quelque effet particulier, qui, sans le réveiller, pourraient produire néanmoins sur lui des impressions appréciables. C'est ainsi qu'en dormant on lui fit sentir l'odeur de différents mets ; et il eut, à cette occasion, des rêves gastronomiques avec accompagnement d'une table bien servie, d'un salon bien orné et d'une société choisie. D'autres fois lorsqu'on prononçait devant lui quelques mots sonores, les désinences ou les assonnances entendues lui causaient des rêves singuliers.

Chacun peut vérifier ces faits sur lui-même. Par exemple, lorsque pendant mon sommeil, je déplace mon édredon par un mouvement fortuit, et que mes pieds s'en trouvent exposés au froid, je rêve que je prends un bain de pieds, ou que je suis surpris par une inondation.

(1) *Le Sommeil et les Rêves*, p. 102.

Ces expériences nous apprennent donc que lorsque par le sommeil notre attention est supprimée, c'est-à-dire, lorsque l'influence dirigeante de notre pensée est forcément absente, notre substance peut rester éveillée par un motif ou par un autre, et sous l'impression de quelque sensation passagère, se souvenir d'idées-images en rapport avec cette sensation, les rassembler et les grouper de manière à en produire de nouvelles. Ces groupements d'idées, produits à peu près au hasard, suivent néanmoins un certain ordre de parenté ou de ressemblance par suite de l'habitude reçue par l'ordre substantiel des procédés logiques que notre intelligence emploie dans ses travaux ordinaires. A l'état de veille nous poursuivons effectivement nos pensées dans un ordre d'analogies régulières, et notre nature substantielle se formant instinctivement sous cette impulsion dirigeante, répète à peu près le même ordre logique, lorsque dans le sommeil elle est abandonnée à elle-même. C'est ce que nous confirme l'exemple suivant que nous raconte la même illustration scientifique (1).

« Une fois, par exemple, j'avais été chargé d'un rapport dans une des sociétés auxquelles j'appartiens. Je pris connaissance des pièces et je remis au lendemain le soin de coordonner, de rédiger les idées que ce premier aperçu avait fait naître en moi. Mais voilà que la nuit, je crois en rêve assister à la séance où mon rapport devait être lu. Je prends la parole, toutefois le nom de l'auteur allemand sur lequel je devais parler m'échappe, par la raison évidente que je n'avais pu déchiffrer sa signature, quoique je me rappelasse qu'on l'avait dit au moment où le travail avait été renvoyé à mon examen. Un de mes confrères, je suis toujours en rêve, me le souffle à l'oreille. Nouvelle

(1) Alf. Maury : *Le Sommeil et les Rêves*, p. 91.

8

preuve de ce ravivement de la mémoire à l'état de songe et du retour pendant le sommeil de souvenirs effacés, que j'ai déjà signalé dans les précédents chapitres. J'avais donc tout en dormant, mis en œuvre des éléments qui étaient restés épars dans mon esprit, une première connaissance prise du travail qui m'avait été renvoyé. Mon intelligence avait fonctionné, sans le secours de ma volonté, et cependant avec celui de toutes mes autres facultés. Je soupçonne pourtant que ce travail automatique, et comme instinctif, est beaucoup moindre qu'il ne paraît de prime abord, et qu'il y a là encore plus un effet de mémoire que de jugement. Je me serai sans doute fait une première idée de la forme qui me revient ensuite en rêve, avec toute l'apparence d'une conception nouvelle et spontanée. On ne peut nier pourtant que mon intelligence n'ait travaillé sans que j'eusse ni la volonté ni la conscience. »

Cet exemple me paraît une confirmation évidente de ce que le groupement des idées-images, conservées par les organes de notre substance essentielle, groupement ordonné sans l'interventien intentionnelle de notre pensée, obéit en grande partie à des habitudes logiques reçues dans nos travaux intellectuels antérieurs ; car, dans cet exemple, nous voyons le travail du cerveau d'un membre de l'Institut; tandis que l'imagination des gens ignorants et incultes accouche souvent d'incongruités incroyables, même à l'état de veille, mais ne produit jamais de discours académique.

Remarquons aussi que ce fonctionnement spontané de notre imagination, indépendant de notre volonté et de notre conscience, se produit à l'état de veille chez beaucoup de personnes impressionnables et à imagination vive : il y en a qui ornent les récits des circonstances et des événements auxquels elles ont assisté, de tant de broderies de leur crû, qu'elles ne savent pas

elles-mêmes la plupart des fois ce qu'elles disent ni d'où elles prennent leurs inventions. Ainsi, une dame anglaise qui avait épousé un prédicateur de talent, me racontait un jour que son mari lui a souvent assuré que la plupart de ses idées lui viennent en chaire, sans qu'il sache comment, ni même sans qu'il s'en rappelle après les avoir débitées.

Pour résumer toutes ces observations, je crois pouvoir en conclure que l'*imagination est ce travail automatique de nos organes substantiels qui consiste à grouper*, *à l'occasion d'une impression quelconque*, *nos sensations*, *nos idées et nos images conservées*, *d'une façon spontanée*, *selon des habitudes contractées*. De sorte que, si cette impression vient du cours de nos pensées, il se produit en nous, à côté de notre travail rationnel, un mouvement indépendant dans notre ordre potentiel, qui le fait vibrer à l'unisson et grouper et reproduire une partie de nos souvenirs correspondants. Ce double phénomène intellectuel nous représente donc, d'une part, notre activité rationnelle volontaire traçant les lignes régulières et fondamentales de la pensée, et de l'autre, notre mouvement intellectuel instinctif les ornant, les embellissant de ses arabesques naturelles, et contribuant ainsi à éclairer le sujet traité sous un jour nouveau et plus complet. Or, si cette concomitance de deux ordres intellectuels est portée à une certaine élévation, il est manifeste que des idées-images fort lucides peuvent se produire en nous sans que nous en ayons une intention bien directe.

Telle est, ce me semble, la détermination exacte du fonctionnement de notre imagination, fondée sur l'expérience et l'observation directe. Elle nous porte tout naturellement à nous placer au point de vue de notre

dualité essentielle; car, envisagée dans le sens du spiritualisme et de la simplicité de l'âme, l'imagination, comme la mémoire, comme la sensation, restent des faits isolés, sans explication possible et sans lien avec nos autres facultés.

IV

DE LA NATURE MORALE, INTELLECTUELLE ET PRATIQUE EN GÉNÉRAL, OU DES SENTIMENTS, DES IDÉES, DU SENS, DE L'ESPRIT, DU GOUT ET DES HABITUDES.

L'étude que je viens de faire de la Sensation, de la Mémoire et de l'Imagination me semble suffisante pour faire apprécier l'origine des principales fonctions morales, intellectuelles et pratiques de l'ordre substantiel, car je crois avoir expliqué comment la substance de notre âme, par suite de ses propriétés particulières et de sa liaison immédiate et générale avec notre force, donne lieu, d'abord, à la sensibilité et à la conservation de nos sensations de quelque nature qu'elles soient, et puis, à leur reproduction et à leur groupement spontané et quasi automatique En poursuivant nos observations nous allons remarquer qu'une dernière propriété est encore à ajouter à celles déjà reconnues de la substance de l'âme; et cette dernière consiste de pouvoir s'assimiler complétement ce qu'elle acquiert, et se transformer elle-même par suite de cette assimilation.

Ainsi, nos impressions sensibles ont, par la variété infinie des objets dont nous nous occupons pendant notre séjour terrestre actuel, des occasions sans nombre pour agiter notre substance et pour y retentir de manières bien diverses. Les affections que nous en éprouvons ne sont souvent que passagères, et se bornent à n'être que des sensations momentanées, qui se dissipent aussitôt. D'autre fois elles sont plus intenses et prennent en nous un caractère durable, quand les impressions premières ont été particulièrement fortes, répétées ou prolongées. Dans ce cas les affections, de simples impressions qu'elles étaient d'abord, deviennent soit des sentiments, du goût et du sens si elles appartiennent à l'ordre moral; soit des idées et des images si elles font partie de l'ordre intellectuel; soit des mœurs et des habitudes, si elles dépendent de l'ordre pratique. De plus, ces affections prolongées se maintiennent et s'incrustent dans notre substance à tel point, que souvent on ne peut plus les arracher sans de sérieux et constants efforts. Ces propriétés de notre substance d'être sensible, de conserver, de reproduire et de grouper nos sensations, ne sont donc pas seulement l'origine de nos connaissances, de notre mémoire et de notre imagination, mais également celle du caractère même de notre nature intime.

En effet, notre substance étant soumise, par le fait des épreuves par lesquelles nous passons sur la terre, et par suite des efforts multipliés que nos vicissitudes exigent de nous, a une masse d'influences de tout genre, notre substance exerce ses propriétés de sensibilité, de conservation, de reproduction et de groupement. A force donc de se servir de ses propriétés potentielles, notre

âme, d'abord les active, les perfectionne et devient par là plus sensible, plus apte à conserver, à reproduire et à grouper ses sensations, ses idées, ses images et ses connaissances acquises; et ensuite elle s'identifie à ces impressions, se les assimile et se transforme en conséquence. Lors donc que nos sentiments, nos idées, nos habitudes, etc., se conforment toujours davantage à nos intuitions idéales du vrai, du beau et du bien, nos sentiments, notre sens, notre goût deviennent plus purs et plus dignes, nos idées et notre spontanéité spirituelle plus précises, plus nobles et plus variées, et nos mœurs et nos habitudes plus distinguées et plus égales; c'est-à-dire, notre nature devient plus morale, plus intelligente et plus pratique. Notre âme, appliquée ainsi à suivre cette direction divine, perfectionne ses tendances, élève sa nature, et s'éloigne de plus en plus de l'ordre vulgaire des intérêts étroits et des sensualités dégradantes. Tandis que si, au contraire, notre conduite n'est pas conforme aux inspirations divines, et que nous cédons à la paresse, à la brutalité et à la violence, alors notre nature se corrompt sur toute la ligne, notre goût devient grossier, notre esprit faiblit et se salit, notre sens se fausse, nos sentiments se pervertissent, nos idées baissent et nos mœurs se dépravent. En conséquence, soit par les tendances de nos pensées et de notre conduite, soit par l'exercice de nos facultés, la substance de notre âme se modifie foncièrement, gagne ou s'oblitère, contracte de nouvelles affinités dans un sens ou dans un autre, et tout l'ordre intime permanent qu'elle engendre se transforme profondément à la suite, en bien ou en mal.

Voilà comment se forme notre nature morale, intel-

lectuelle et pratique, qui est la source de nos pensées sourdes, de notre spontanéité instinctive, ainsi que l'origine de notre goût, de notre esprit et de notre sens commun. En effet :

1° *Notre goût* est l'expression irréfléchie et involontaire de nos affinités avec l'apparence des choses;

2° *Notre esprit spontané* est celle du rapport des choses, tel que nous le sentons;

3° *Notre sens* exprime la valeur des choses, telle que nous la concevons instinctivement. Donc si nos propriétés substantielles sont heureuses, notre goût sera bon, notre esprit vif et précis, et notre sens sera excellent; mais si, au contraire, ces propriétés sont grossières, lentes et dégradées, notre goût, notre esprit et notre sens en seront fortement compromis.

Qu'il me soit permis de faire observer ici que *la définition du sens commun* que nous a donné M. Cousin (p. 104) se ressent évidemment de son système de la simplicité de notre âme, car il l'a formulée : *La conscience individuelle conçue et transporté dans l'espèce entière.*

Cette définition confond le *sens*, qui appartient à l'ordre potentiel avec la *conscience* qui est de l'ordre virtuel. Pourtant personne ne se méprend ordinairement sur la différence de ces deux facultés, puisqu'elles ont deux désignations particulières; et la psychologie spiritualiste ne commettrait pas non plus cette confusion, si sa théorie étroite ne l'obligeait pas à ramener toute notre activité morale et intellectuelle à la raison. Mais notre ordre moral et intellectuel naturel est pour elle lettre close, et l'analogie qu'elle établit entre le sens commun et la conscience le prouve de nouveau. Cependant que le sens soit bon ou mauvais, personnel ou commun,

il ne sera jamais la conscience privée ni publique. La décision du sens commun sera toujours la manifestation spontanée de notre nature intime, et variera chez les individus comme chez les nations, selon le degré de développement de leur ordre potentiel. Ainsi, par exemple, le sens commun des Hottentots ne sera évidemment pas le même que celui des habitants des rives de la Seine; de plus il ne se raisonne pas, puisqu'il est instinctif et conforme à notre nature intime; tandis que la conscience d'un sauvage peut être éclairée par le raisonnement, et arriver à comprendre, du moins momentanément, la vérité et la justice comme l'homme civilisé. La définition spiritualiste du sens commun que nous donne M. Cousin est donc erronée et en opposition avec le langage, par le fait même de la défectuosité de son principe.

Pour terminer mon étude sur l'origine de nos facultés instinctives et spontanées, ainsi que sur la formation de notre ordre potentiel, je rappellerai donc que *notre nature intime est d'abord le trésor où sont déposées, conservées, groupées et reproduites toutes nos richesses morales, intellectuelles et pratiques acquises, et qu'il constitue ensuite l'ensemble du développement de notre substance essentielle qui sert à nous inspirer, à nous éclairer et à nous conduire spontanément, indépendamment et antérieurement à l'intervention de la raison.* En conséquence, c'est cette connaissance des éléments constitutifs de notre nature intime qui nous instruit de ce que le spiritualisme ignore, à savoir :

1° Comment nos notions obscures et primitives se forment en nous;

2° Comment ce fondement antérieur à notre réflexion s'établit dans notre âme;

3° Comment ce sens commun se constitue peu à peu dans notre nature, etc.;

4° Quelle est l'origine du génie de l'humanité (p. 104).

Nous sommes arrivés à cette notion de l'origine de notre spontanéité, non en attribuant à notre raison, comme le créateur du spiritualisme moderne, une activité spontanée inconsciente, opposée à sa propre nature réflective; mais en remontant des phénomènes sensibles, aux propriétés solides et étendues de l'âme, et ensuite, de ces propriétés à l'étude de toutes les conséquences qui s'en suivent logiquement et expérimentalement. *Nous sommes ainsi parvenus*, par le procédé scientifique par excellence, celui que nous recommande l'illustre philosophe lui-même, par l'observation psychologique directe, *à reconnaître en nous un ordre instinctif complet*, qui prend son origine dans notre élément substantiel, s'y développe et s'y complète à tel point, qu'il permettrait, au besoin, à l'homme d'accomplir ses destinées sur la terre sans l'usage de la raison. Effectivement *au moyen seul* de la sensibilité, de la mémoire, de l'imagination, des sentiments, des idées, du sens, du goût, de l'esprit, des mœurs, et des habitudes, *nous pourrions nous guider parfaitement dans les vicissitudes terrestres*, surtout si ces tendances et cette activité instinctive sont conformes à nos intuitions du vrai, du beau et du bien. C'est par ce motif que notre nature morale, intellectuelle et pratique, a pour la science morale et psychologique un importance de premier ordre, que la philosophie rationaliste a eu le tort grave de négliger en principe, bien qu'elle en ait reconnu souvent l'heureuse intervention dans la pratique.

Tel est le résumé des considérations auxquelles donne

lieu l'étude de la nature humaine. Cependant cet examen resterait inachevé si l'on négligeait d'en reconnaître aussi l'état anormal, c'est-à-dire la cause des vices et des maladies morales et intellectuelles qu'elle engendre. Pour éviter cette lacune je dois encore examiner ce qui se rapporte plus spécialement *aux rêves, aux passions et à la folie-manie.*

V

DE L'ÉTAT ANORMAL DE LA SUBSTANCE ESSENTIELLE OU DES RÊVES, DES PASSIONS ET DE LA FOLIE-MANIE.

La sensibilité est, ainsi qu'il a été établi, la propriété qu'a la substance de notre âme de ressentir des impressions; et nos sentiments sont ces impressions conservées qui, à la première occasion venue, se reproduisent en nous et renouvellent nos sensations antérieures, Or, notre substance ne reçoit pas d'impressions, et en conserve encore moins les sensations, sans en être plus ou moins affectée, sans en ressentir certaines irritations. Ainsi, lorsque nous recevons, à la suite, une série d'impressions, nous sentons la fatigue s'emparer de notre âme, et nous désirons ordinairement nous reposer après ces émotions. Si, au contraire, ces impressions continuent à se répéter, et dépassent un certain degré, nous nous en sentons ébranlés jusqu'au fond de notre être. Il arrive même, comme on sait, que des émotions puissantes nous brisent la vie. Ces cas extrêmes nous

prouvent évidemment que toute sensation laisse une espèce d'irritation dans notre substance, irritation qui s'augmente à mesure que notre sensibilité est plus éprouvée, et que nos sentiments gagnent d'intensité. En conséquence, ces exemples nous autorisent à admettre, comme un fait bien constaté, que les phénomènes sensibles produisent en nous, soit des excitations nerveuses partielles, soit des irritations générales et permanentes, qui peuvent augmenter au point de nous embraser totalement, et de provoquer en nous des désordres graves et quelquefois irréparables.

Effectivement notre âme n'est pas une matière grossière, massive et lourde que l'on peut maltraiter sans égard et sans réserve; c'est un être délicat, sensitif, nerveusement impressionnable, qu'un rien émeut et distrait, et qui, pour fonctionner normalement, a besoin de jouir, dans son intérieur d'un calme parfait. Quand donc par *une cause quelconque ce calme se perd, et que le juste équilibre en est troublé, alors le jeu régulier de nos deux éléments se dérange, leurs propriétés sont atteintes, et leur fonctionnement est d'autant plus compromis que notre substance est dans une surexcitation plus générale et plus intense.*

DES RÊVES.

Le degré le plus faible de notre irritation substantielle et nerveuse se manifeste dans les rêves. Le rêve ordinaire, celui qui nous a déjà fourni quelques exemples, pour l'étude de la mémoire et de l'imagination, est un fait très-intéressant pour la connaissance de notre modalité intime. Ainsi dans l'état normal de l'âme, le som-

meil est un assoupissement général et complet; et l'homme, à l'état de santé, dort d'une façon calme, légère et sans nulle agitation rêveuse. Mais, dès qu'une légère irritation se produit dans l'un ou l'autre de nos éléments essentiels, dans la force ou dans la substance, alors l'agitation succède au repos, et nos éléments essentiels peuvent, pendant notre sommeil, s'éveiller séparément, et produire en nous des phénomènes particuliers dont les caractères correspondent aux fonctions respectives de l'un ou de l'autre. C'est ainsi que les symptômes du somnambulisme sont, comme nous le verrons plus tard, en rapport avec les propriétés et les fonctions de notre force essentielle; tandis que ceux des rêves correspondent plus spécialement aux propriétés et aux fonctions de notre ordre substantiel.

En effet, dans les rêves c'est notre sensibilité, notre mémoire et notre imagination qui sont en jeu, et qui agissent comme si nous étions éveillés. Dans les exemples que j'ai cités tantôt, d'après M. Maury, on a pu voir que pendant son sommeil il était sensible aux odeurs, aux sons, et que sa mémoire et son imagination étaient actives sans que sa volonté et sa conscience y prissent la moindre part. A ces remarques on doit encore ajouter que dans les rêves on reste à peu près immobile dans son fauteuil ou dans son lit, qu'on ne se soulève ni ne se transporte comme dans le somnambulisme; que les idées qui nous agitent restent dans les conditions ordinaires et ne s'exaltent point; et qu'enfin nous conservons la mémoire de ce qui s'est passé en nous, ce qui n'a pas lieu dans les phénomènes somnambuliques. Tout nous prouve donc que *les rêves dépendent de l'activité isolée de notre ordre substantiel;* et que l'on est en droit d'en

conclure, que dans les rêves c'est notre substance qui, par l'effet d'une irritation légère, est éveillée tandis que c'est notre force essentielle qui est dormante.

DES PASSIONS.

Il est généralement admis que la première chose qu'il importe, dans l'étude d'un phénomène, c'est de le définir; et si on ne le connaît pas assez pour le déterminer, de le circonscrire suffisamment pour ne pas y mêler ce qui lui est étranger, ni en retrancher ce qui lui appartient. Or, c'est ce que l'école spiritualiste a négligé dans ses études sur les passions. Ne pouvant pas déduire de son premier principe, de la simplicité spirituelle de l'âme, une définition exacte des passions, elle a compris parmi ces phénomènes moraux notre ordre sensible tout entier. Par ce procédé, nos moralistes spiritualistes étaient sûrs de rassembler dans un faisceau unique toutes les passions sans en oublier aucune, mais ils risquaient en même temps de ne pas distinguer les faits purement sensibles des phénomènes passionnels. Descartes, leur chef vénéré, leur avait donné le fâcheux exemple de cette façon sommaire de déterminer les passions. Il y a compris les sentiments, les émotions, voire même les perceptions. Sans doute les passions sont des sentiments et des émotions, mais tous les sentiments et toutes les émotions, ne sont certes, pas des passions. Ce grand philosophe avait donc fondé son célèbre traité sur une confusion regrettable.

M. Cousin, en fils respectueux, ne s'est pas grande-

ment écarté de cette théorie défectueuse. Il a eu soin de classer parmi les passions, les instincts, les besoins du bonheur, l'amour de soi, le goût du plaisir, l'horreur de la mort, qui n'ont pourtant rien de passionné. Car l'homme peut, selon moi, aimer et rechercher une femme, par affection et instinct, sans y mettre de la passion; désirer son bonheur, fuir la souffrance, craindre la mort, sans se passionner ni pour ni contre. La satisfaction naturelle et modérée de nos instincts, de notre goût pour la distraction et pour le bien-être, n'a, que je sache, jamais été prise pour de la passion. Etendre la signification de *passion* aux phénomènes sensibles ordinaires, c'est donc évidemment en forcer l'acception, et embarrasser les questions morales et psychologiques au lieu de les éclairer.

Les disciples du maître se sont bien gardés, néanmoins, de manquer à cette tradition de l'école, et, du plus soumis au plus indépendant, ils ont observé la même classification.

M. Jules Simon, par exemple, avoue (1) qu'il est plus facile de décrire la passion que de la définir. Cependant, il finit par conclure ainsi :

« Toutes nos passions, qu'on doive donner à chacune d'elles le nom d'appétit, ou celui de désir, ou celui d'amour, ont pour objet le moi, la créature ou le Créateur. *Toute la sensibilité humaine* peut donc être divisée dans ces trois grandes classes : l'amour de soi, l'amour de l'humanité et l'amour divin. »

Voici encore la définition que nous en donne M. Tissot (2) :

« Les passions, comme les inclinations, s'expliquent par *les*

(1) Jules Simon. *Le Devoir*, p. 102 et 122.

(2) Tissot. *La vie dans l'homme*, 1re partie, p. 232.

affections sensitives : si nous ne connaissions ni le plaisir, ni la peine, nous n'aurions aucune raison d'éprouver du désir ou de l'aversion, de la crainte ou de l'espérance, du regret ou de la satisfaction, de la joie ou de la tristesse, de l'amour ou de la haine.

« Tels sont les principaux états qui constituent les passions. »

C'est, comme on voit, la même leçon répétée sur des tons différents. Cependant malgré mon respect pour des autorités aussi imposantes, j'avoue que je ne comprends toujours pas l'avantage qu'il y a pour la science à établir, à force de subtilités, la confusion des passions avec *les affections sensitives*, ou avec *toute la sensibilité humaine*. Je ne le comprends pas, parce que notre désir et notre intérêt moral et scientifique consistent précisément à connaître en quoi ces phénomènes moraux se distinguent entre eux, afin de pouvoir combattre les passions qui, selon M. Cousin lui-même, sont fantastiques, excessives, injustes, etc. (p. 26); et parce que je ne puis réellement pas me gendarmer contre mes affections sensitives, ni contre la sensibilité humaine, ni contre mes instincts naturels et modérés.

Pour entendre la passion dans le vrai sens, j'estime qu'il est préférable d'écouter Platon (1), lorsqu'il fait le tableau d'un jeune tyran qui se perd :

« ..... Les sentiments d'honneur et de probité, qu'on lui avait inspirés dans son enfance, disparaîtront. *Ses passions* affranchies et ayant l'amour à leur tête, *se rendront maîtresses de son âme ;* ces mêmes passions, qui, lorsqu'il était soumis à l'autorité des lois et à la volonté de son père, osaient à peine s'émanciper la nuit dans ses rêves, aujourd'hui, que l'amour est devenu son maître et son tyran, le porteront cent fois le jour aux

(1) *La République*, liv. XI.

mèmes actions auxquelles jadis elles le portaient rarement pendant le sommeil. Aucun meurtre, aucun horrible festin, aucun crime ne l'arrètera, *l'amour tyrannique* régnant seul dans son âme, y introduira la licence, le mépris des lois; et, regardant *cette âme comme un État dont il est le maître absolu*, il la contraindra de tout faire et de tout oser, pour trouver de quoi l'entretenir, lui et cette foule de passions tumultueuses qu'il traîne à sa suite, les unes venues du dehors par les mauvaises compagnies, les autres nées au dedans, et auxquelles il a lâché la bride ou qui se sont affranchies elles-mêmes. »

Le vrai cachet de la passion est, comme le remarque le divin philosophe, l'excès qu'elle entraîne, la tyrannie qu'elle usurpe. Ce n'est pas l'usage modéré des plaisirs, ni la satisfaction convenable des instincts, ni nos affections, ni nos émotions, ni nos sentiments ordinaires, mais la domination plus ou moins absolue exercée par ces appétits, par ces instincts et par ces sentiments. En effet, les passions sont un second exemple de ces troubles que l'état de surexcitation de notre substance essentielle produit dans notre âme. Cette surexcitation est de beaucoup plus générale et plus puissante que celle qui nous produit les rêves. Ces derniers sont à peu près inoffensifs, bien qu'ils se développent quelquefois jusqu'à devenir d'atroces cauchemars. Mais la surexcitation passionnelle est un état chronique qui tend toujours à augmenter par la satisfaction même qu'on lui accorde. Les passions s'emparent ainsi de notre esprit, de notre volonté, nous enlèvent notre libre arbitre, font taire notre conscience, les lois de l'honneur et de la probité; elles vont jusqu'à nous priver de l'instinct de notre propre conservation! Une fois lancé dans cette direction excessive, l'homme colère oublie qu'un paroxysme peut le tuer; l'amoureux préfère mourir que

de renoncer à l'objet de son amour; et l'avare traîne sans regret une vie misérable, souffre toutes les privations, et se laisse périr sur un vil grabat, plutôt que de se séparer de quelques pièces d'or pour son propre soulagement. La passion touche à la folie et n'y conduit que trop souvent. Les effets de cette surexcitation de notre substance dans nos passions est telle, qu'elle empêche le fonctionnement de notre force essentielle dans le gouvernement de notre conduite, à moins que celle-ci ne consente à en servir les desseins. Toutes nos facultés sont ainsi subornées par la passion, et l'on peut dire que notre être tout entier est embrasé par cette irritation violente de notre substance.

Sans doute, si notre passion poursuit un but élevé, généreux, patriotique, religieux, elle y fait concourir toutes nos forces et contribue ainsi à nous faire accomplir de grandes choses. C'est dans ce sens que des pseudo-moralistes enseignent que l'on ne fait rien de grand sans passion. Mais c'est là une erreur, car la passion la meilleure est aveugle et se sert de tous les moyens pour arriver à son but. La volonté éclairée et persévérante d'un caractère fort et solide, est seule vraiment puissante puisque elle domine elle-même son œuvre de toute la hauteur de la conscience, de l'honneur et de l'empire sur soi. En conséquence, *la passion* est toujours un grand mal pour l'homme, puisque elle est *une maladie de l'âme produite par le développement anormal de l'un de ses sentiments et rendue dangereuse par l'irritation chronique de sa substance.*

DE LA FOLIE-MANIE.

La folie présente deux phénomènes bien distincts, comme notre âme deux éléments caractéristiques. Le premier est la *manie* qui a les mêmes symptômes que les rêves et les passions; mais c'est un désordre encore plus grave de notre ordre potentiel ; et le second, la *monomanie*, dont les symptômes sont ceux du somnambulisme et de l'exaltation ; c'est un délire violent de notre ordre virtuel, comme je l'établirai plus tard. Cette différence remarquable entre les deux genres de folie a été très-exactement déterminée par M. Alfred Maury dont les observations physiologiques nous ont rendu déjà de grands services. Voici ce qu'il nous en apprend (1) :

« Dans la manie, ce sont, en quelque sorte, toutes les facultés intellectuelles qui sont bouleversées : nos paroles, nos actes dénotent un délire incessant; aussi le délire maniaque est celui qui se rapproche davantage du rêve. Même incohérence, même hallucination, même invraisemblance, mêmes absurdités dans la conception. La folie avec délire circonscrit, et portant seulement sur un ordre particulier de faits, autrement dit la monomanie ou folie lucide, se distingue, au contraire, nettement de l'état du rêveur. Aucune faculté ne paraît altérée, le cerveau fonctionne presque normalement, la volonté est puissante, l'attention n'a rien perdu de son énergie, la mémoire n'est ni affaiblie, ni surexcitée, seulement des idées fausses et chimériques, des entraînements irrésistibles dominent de temps à autre le malade. Ici, ce sont visiblement des altérations très-partielles ou des surexcitations très-locales qui dénaturent certaines opérations de l'esprit. »

Dans cet extrait nous voyons distinctement établis les

(1) *Le Sommeil et les Rêves*, p. 146.

caractères de l'une et de l'autre folie ; et si l'illustre membre de l'Institut était dualiste, il n'aurait pas mieux pu s'exprimer sur ce double phénomène morbide de l'âme. Mais en physiologiste naturaliste il attribue la folie à une altération organique.

« Cette altération, dit-il au même endroit, peut se reproduire à raison du développement d'un germe morbifique héréditaire, ou d'une excitation excessive du système nerveux réagissant sur l'encéphale, au point d'y amener un commencement de désorganisation. »

C'est à cette opinion physiologiste que M. Paul Janet, également de l'Institut, va se charger de répondre tout en confirmant les autres vues du savant préopinant :

« La folie, dit notre honorable spiritualiste (1), est un phénomène essentiellement psychologique, de quelque accident physique qu'elle soit accompagnée. Les médecins le savent bien, car lorsqu'ils sortent des hypothèses pour donner une définition caractéristique de la folie, ils ne sont plus que psychologues. En voici un exemple. Il n'y a pas de médecin plus convaincu que M. Moreau de Tours, que la folie a son siége dans une lésion du cerveau. Cependant, lorsqu'il cherche le fait caractéristique de la folie, il le trouve dans l'identité du rêve et du délire. Et, en effet, il n'est pas un seul caractère du rêve qui ne se rencontre dans la folie et réciproquement : même incohérence dans les idées, mêmes associations fausses, mêmes raisonnements justes sur des principes faux, rapidité extrême des sensations, transformation d'une sensation interne en objet externe, etc. Dans le rêve somnambulique les analogies se multiplient encore ; le dormeur agit suivant ses conceptions erronées. Eveillez le : s'il continue la série des actions et des pensées que vous avez interrompues, c'est un fou. La folie est donc, suivant M. Moreau de Tours, le rêve de l'homme éveillé. »

(1) *Revue des Deux-Mondes*, liv. du 15 juillet 1865, p. 418.

Cette revendication du phénomène de la folie pour l'ordre psychologique fait honneur à M. Janet ; cependant en sa qualité de spiritualiste il serait réellement en peine, je pense, de nous expliquer comment la folie peut s'engendrer dans l'âme, et pourquoi elle prend cet aspect double de la manie et de la monomanie. L'explication de cette dualité morbide ne saurait, en effet, prendre son point d'appui ailleurs que dans notre dualité essentielle ; car, en attendant que je détermine régulièrement les propriétés de l'ordre virtuel, *personne ne niera que les symptômes de la manie ne correspondent aux propriétés de l'ordre potentiel*, puisque dans cet état morbide la sensibilité est excessive, la mémoire active et brouillée, l'imagination bat la campagne, le sens commun, les sentiments, les idées et l'ordre moral sont complétement déroutés ; c'est-à-dire que la substance de notre âme et ses propriétés sont dans un état de surexcitation continue, excessivement grave, dont les symptômes ressemblent à ceux de la passion et des rêves.

Il me paraît, d'après ces diversesconsidérations, bien permis de tirer avantage de toutes ces observations sur les rêves, les passions et la folie-manie, pour en appuyer la théorie de la dualité de l'essence de notre âme, puisqu'elles sont, dans l'état anormal, la confirmation des propriétés et de la modalité de notre ordre potentiel, tel qu'il résulte de mon étude sur son fonctionnement régulier et normal. Par tous ces motifs, *je crois avoir démontré d'une manière irrécusable que notre âme possède un élément substantiel solide, étendu, sensible, qui assure notre existence dans l'espace, reçoit des sensations, les conserve, les reproduit, les groupe et se transforme à la*

suite selon ces impressions ; que c'est cet ordre substantiel qui se trouve être à la fois, le principe de notre nature intime, l'origine de nos connaissances et de notre spontanéité morale, intellectuelle et pratique, et le type invisible de notre organisme.

CHAPITRE IV.

DE LA FORCE DE L'AME OU DE L'ORDRE VIRTUEL.

La méthode d'observation est sans contredit un précieux procédé pour établir le savoir humain sur une base solide, puisque les faits sont en partie l'objet de nos recherches et le point de départ de nos inductions. Bien constater les faits et bien décrire les phénomènes est en conséquence un service véritable que nous rend l'observateur intelligent. C'est un service plus difficile qu'on ne le pense d'ordinaire ; il faut que l'observateur sache rester impartial, se dégager de tout parti pris, et voir ce qui est et point autre chose. La plupart des progrès de la science moderne sont dus à cette partie de ses recherches.

Bien voir n'est pourtant ni le seul, ni le principal mérite du savant, et surtout du philosophe ; car la science n'est pas seulement une liste de faits et de phénomènes régulièrement décrits, divisés et classés ; elle exige également la détermination des rapports des objets étudiés : de sorte qu'un devoir plus important et plus difficile à remplir incombe encore à l'homme de science, celui

de bien préciser ces rapports. Or, dans cette appréciation délicate on risque fort de prendre l'effet pour la cause, la fonction pour la qualité, ou comme a dit madame G. Sand des vessies pour des lanternes. C'est là une méprise désespérante, et les erreurs de philosophie ne sont ordinairement pas autre chose. Chacun y est plus ou moins sujet ; car l'homme est faillible, et se laisse souvent aller aux égarements d'une sensibilité troublée par des idées préconçues. Voilà ce qui me semble être arrivé aux vitalistes lorsqu'ils ont préféré attribuer l'origine de notre organisation à un principe impersonnel, au lieu de la chercher dans la présence de l'âme, puisque nos savants médecins inclinent plus particulièrement par leur tournure d'esprit vers le panthéisme, le matérialisme ou le naturalisme. Nos honorables spiritualistes, comme nous avons eu plus d'une occasion de le constater, rejettent également, de leur côté, tous les phénomènes, toutes les observations et toutes les inductions qui contredisent leur théorie de prédilection ; et se barrentainsi la voie qui leur permettrait de sortir de cette impasse. C'est déjà ce que j'ai eu l'occasion de faire remarquer quelquefois, et c'est ce que je vais avoir de nouveau à faire apprécier dans le sujet qui doit nous occuper, et qui cependant répond en partie à leurs propres idées.

Ainsi, après avoir démontré que toutes nos facultés spontanées dépendent des propriétés de la substance de notre âme, j'ai besoin d'établir que toutes nos facultés intentionnelles prennent leur origine dans un autre élément unique, *la force* de l'âme. Pour établir cette seconde démonstration, on croira peut-être que les travaux des spiritualistes me fourniront quelques arguments ; car l'unité de l'âme exigerait au

moins que toutes les facultés actives se rattachassent à un seul principe vivant, tel que nous le présente la force. Et, effectivement, qu'y a-t-il de plus spirituel, de plus actif et de moins étendu que *la force*, ainsi que Leibnitz lui-même l'avait compris (p. 88). Mais nullement, l'intérêt de la substance pensante les arrête, car selon leur doctrine *l'âme est toujours encore la pensée* et non une force.

Cependant rien de plus naturel que d'attribuer à une seule force :

1° Les fonctions de l'attention, de la volonté, de la vertu, de l'empire de soi, etc., tous efforts moraux, qui ne diffèrent entre eux que par l'objet qu'ils ont en vue ;

2° La perception, la pensée, la réflexion, le jugement, la raison et la conscience, qui sont des fonctions intellectuelles intentionnelles remplies à l'aide d'un organe spécial : le cerveau ;

3° Les efforts dynamiques qui ont également pour instruments nos muscles et nos membres.

Il est incontestable que ces trois ordres de fonctions sont actives de leur nature, et que toute activité trahit un principe de force. Mais on ne peut admettre plusieurs principes d'activité dans un seul être ; la simplicité d'une même cause active en serait détruite, et dans l'âme la supposition de plusieurs éléments d'activité est moins possible qu'ailleurs, parce que nous avons bien conscience d'une seule force, mais non de plusieurs. Cette vérité dynamique a été longuement établie par M. Magy, l'honorable auteur du livre *De la science et de la nature*, que j'ai déjà cité. Il est vrai que, à mon sens, il est allé trop loin, puisqu'il n'a fait aucune part à notre nature intime ; mais, quoi qu'il en

soit, sa démonstration riche en faits, en observations et en autorités, est une confirmation précieuse de l'induction que je propose sur l'existence et sur l'unité de notre force animique.

Une autre confirmation non moins favorable se trouve dans les contradictions mêmes de nos plus savants spiritualistes exclusifs. Ainsi, par exemple, ouvrons de nouveau le livre *La vie dans l'homme*, de l'honorable M. Tissot, nous lirons, Ire partie, page 576, les lignes suivantes:

« Tout fait intime ou de conscience, qu'il soit passif ou actif, exige donc, pour être produit, une activité interne; car, si l'âme était inerte, molle, ne réagissant pas, si elle était permanente, passive, aucun phénomène interne n'aurait lieu. L'activité est donc la faculté-mère de toutes les autres, ou plutôt l'élément commun qui en constitue l'unité, mais qui par le fait même ne sert point à les distinguer. *L'activité* ne peut donc, par cette raison être envisagée comme une faculté spéciale, elle *est comme l'étoffe commune de toutes*, et ne peut, par conséquent, pas plus figurer dans la division des facultés que le tout ne peut figurer au nombre de ses parties. »

Ailleurs il dit encore (*ibid.* p. 28) :

« Nous préférons *le mot de fonctions au mot faculté,* parce qu'il fait mieux comprendre que la diversité des phénomènes psychiques ne tient ni à la diversité du principe de toute vie, ni à je ne sais quelle diversité de forces qu'on imagine volontiers au sein *d'une force unique;* mais simplement à la différence dans la manière *d'une puissance une* et indivisible. »

Voilà qui est bien précis, et l'on devrait croire que le savant éminent va conclure à la force de l'âme comme principe unique de notre activité. Mais non! au chapitre de la vie organique, il arrive à une conclusion toute différente :

« L'étroite liaison, nous dit-il (p. 333), qui existe entre le mou-

vement et la vie porte le sens commun à croire que tout ce qui se meut est vivant ou animé. Le mouvement devient ainsi aux yeux du vulgaire le signe de la vie. »

— Le vulgaire a de ces idées-là! —

« N'avons-nous pas au dedans de nous-mêmes un principe analogue, le principe de notre pensée, de notre vie personnelle et propre ? Que savons-nous avec plus de certitude et de clarté, si ce n'est que ce principe, sans cesse en action, *constitue par le mouvement même de la pensée, la vie de l'âme, la vie par excellence.* »

Nous disons que *la pensée est la vie par excellence*, parce que sans la connaissance de cette espèce de vie intime, de son mouvement incessant, de la spontanéité de son action, de l'unité de ses opérations et de leur cause, il nous serait fort difficile, sinon impossible peut-être, de nous former une idée de la vie organique. »

Ainsi, c'est uniquement parce que la pensée sert à nous connaître, qu'elle serait le principe de la vie! Quand l'auteur nous a dit lui-même que l'intelligence prend sa source dans notre activité! *Que l'activité est l'étoffe de toutes nos facultés! Que l'activité est le tout et que les facultés ne sont que des fonctions!* La pensée serait donc au-dessus de l'activité qui est le tout; elle, qui n'est pourtant qu'une de nos facultés! Cette assertion est évidemment gratuite et contradictoire; elle ne peut s'expliquer que par un parti pris, une idée préconçue : l'intérêt du spiritualisme!

Ces contradictions incontestables pour... *le sens commun*, sont donc, non-seulement une nouvelle preuve de l'insuffisance de cette théorie spiritualiste, mais aussi la confirmation manifeste que l'adoption d'un *principe unique de force, comme élément* 1° *de l'activité volontaire*

et 2° *de l'activité instinctive de l'âme*, est la seule induction admissible dans la science psychologique.

L'activité instinctive de l'âme nous est connue. Il a déjà été plusieurs fois question de cet effet particulier de l'union intime et directe entre nos deux éléments essentiels sur lequel repose toute l'économie de l'ordre potentiel. Cette activité spontanée a été suffisamment expliquée (notamment p. 101 et 126) pour que je n'aie, plus à y revenir. Il ne s'agit donc plus que d'étudier *notre activité volontaire* qui est notre causalité par excellence, et qui, *considérée sous les trois aspects moraux, intellectuels et pratiques, constitue notre ordre virtuel.*

I

DE L'ACTIVITÉ MORALE DE NOTRE FORCE ESSENTIELLE OU DE L'ATTENTION, DE LA VOLONTÉ, DE LA VERTU, DE L'EMPIRE SUR SOI, ETC.

La qualité principale de notre force essentielle, c'est l'activité causatrice libre et indépendante; et la première condition de cette activité intentionnelle est *l'attention*. Aussi longtemps que nous agissons sans une attention spéciale, déterminée par un objet ou par un but, notre activité est instinctive, spontanée et même purement mécanique. Bien plus, quand notre attention est totalement absente, nous n'agissons plus que par étourderie et d'une façon complétement stupide. Or, ce cas est assez

rare, bien que beaucoup de personnes ne réfléchissent pas à l'ordinaire, et obéissent à leur spontanéité instinctive. Mais quelle que soit notre façon d'agir, l'attention surveille indistinctement notre activité instinctive et notre activité réfléchie; et cette particularité nous montre à quel point l'union existe entre nos deux ordres essentiels. En effet, cette concomitance vient de ce que la division entre nos deux genres d'activité, n'est ni raide ni tranchée, qu'à notre insu ils se mêlent à nos actes dans des proportions diverses, et que toutes nos facultés se comportent comme notre imagination, qui joint spontanément ses idées et ses images à la progression de notre pensée (p. 135). Si donc l'on distingue et classe les fonctions de notre âme en deux ordres catégoriques, c'est toujours par abstraction et par analyse que nous procédons dans nos investigations; mais il est utile de se rappeler, qu'en réalité, tout se mêle et concourt en nous pour l'accomplissement de nos actes. Cependant quelle que soit la proportion dans la concomitance de notre double genre d'activité, l'attention ne change pas de caractère; elle reste toujours intentionnelle et c'est par ce motif qu'elle fait partie de notre ordre virtuel.

Cette faculté est le premier mouvement de notre force dans n'importe quelle circonstance. Dans la perception, par exemple, nous ne percevons qu'autant que notre attention est attirée sur l'objet de notre sensation. Celle-ci est, comme je l'ai démontré, le premier moment de la perception, et peut avoir lieu sans attirer notre attention. Dans ce cas notre pensée reste inactive, et notre sensation est comme non avenue, à moins qu'elle ne se manifeste de nouveau à une autre occasion, ainsi que je l'ai établi dans les sections de la sensibilité et de la

mémoire. Mais dès que notre attention est éveillée, notre pensée se joint à l'attention et nomme l'objet de l'impression sentie. Cette succession de la pensée à l'attention, est donc, pour ainsi dire, inévitable; elle montre que la première dépend de la seconde, tandis que la sensation reste un fait isolé et n'a qu'un rapport intentionnel avec l'attention; ce qui tient évidemment à la dualité de notre essence. Mais l'action presque forcément simultanée de la pensée et de l'attention établit, au contraire, qu'elles sont des fonctions diverses d'un même principe. Cependant l'attention est antérieure et supérieure à la pensée, puisque l'on ne pense pas sans faire attention, mais on fait attention sans rien penser. Ainsi, un objet une fois perçu et nommé, je puis continuer à le regarder et à y faire attention sans plus y penser. J'aperçois un arbre, je sais que c'est un arbre et je continue à l'observer, à maintenir mon attention sur lui, sans autre réflexion, en attendant que quelque chose s'y passe et vienne de nouveau frapper ma vue et appeler une nouvelle intervention de ma pensée.

Tel est le rapport de *l'attention et de la pensée; elles, sont les fonctions du même élément essentiel*; *mais l'attention est un mouvement direct de notre force, tandis que la pensée n'en est qu'une fonction fortuite qui se produit à l'occasion.* Nous faisons attention à notre activité spontanée, à notre démarche, à nos gestes, à tout ce qui peut nous arriver dans des circonstances données, sans que la pensée ait matière à intervenir. Aussi l'attention n'est pas ce qu'enseignent les spiritualistes :

« Un mode de perception, d'intuition, en un mot une manière particulière de penser (1). »

(1) Tissot. *La vie dans l'homme*, 1re partie, p. 88.

Non! penser est une chose, et faire attention en est une autre! Cette définition obscure et incertaine de l'attention est une nouvelle preuve de l'inconvénient qu'il y a à donner à notre pensée le pas sur toutes nos facultés; parce que de cette façon l'on intervertit l'ordre des phénomènes intimes, et que l'on ne découvre ni leur succession ni leur origine. Mais lorsqu'on observe le fonctionnement des propriétés de notre âme dans leur ordre réel, on remarque sans peine que pour penser, pour vouloir, pour être vertueux, pour avoir de la vigilance, de la constance, etc., le premier effort est de faire attention, car c'est cette fonction qui est toujours le premier mouvement de notre force essentielle.

La volonté en est le second, car la volonté, comme l'attention, est aussi un effort; seulement il est fait en vue d'une action à venir. *La vertu* est un troisième emploi de notre force morale, qui se produit en vue d'une action ou d'une conduite à tenir en conformité avec des principes arrêtés. Enfin *l'empire sur soi*, *la vigilance*, *la constance*, *la contrainte*, *la concentration*, etc., sont tous des efforts appliqués à des cas particuliers; de sorte que *l'activité de notre force morale se résume en dernière analyse à n'être qu'une tension plus ou moins énergique et continue*, faite en vue de circonstances données. Plus la force morale sera puissante dans l'homme, mieux il soutiendra ses efforts et leur donnera une portée élevée et étendue; plus elle sera faible en lui, plus facilement il succombera à la fatigue, et plus sa portée sera limitée. La force de l'attention est par ce motif la mesure de la puissance de la pensée ainsi que de tout notre ordre virtuel.

Remarquons ici, pour nous habituer à faire la distinc-

tion des deux ordres essentiels, que notre activité spontanée et instinctive est toute différente. L'effort lui est pour ainsi dire inconnu; elle agit naturellement, avec aisance et promptitude, tels que nous sommes. Si nous sommes bons, nous agissons pour le bien; si nous sommes intelligents, nous agissons avec esprit et bon sens; si nous sommes faibles, nous ne sortirons pas de notre impuissance. Ainsi, le caractère de notre ordre potentiel est la permanence, puisque il agit toujours de même, et ne dépasse jamais le niveau accoutumé. Celui de notre ordre virtuel est, au contraire, de ne tenir à rien, de prendre son élan en lui-même et d'agir indépendamment de notre nature. Sous son impulsion, nous sortons de notre ornière, et nous nous forçons à agir indépendamment de ce que nous sentons. En ce cas, nous pouvons agir mieux ou moins bien que nous n'agissons ordinairement; notre nature, nos habitudes, nos sentiments y sont à peu près indifférents en principe, et c'est dans ce sens que l'on dit avec raison : *vouloir c'est pouvoir*. Dans le fait, les choses ne se passent pourtant pas tout à fait ainsi, puisqu'il n'est pas indifférent que, pour agir, on soit placé plus haut ou plus bas, plus solidement ou plus faiblement, ou bien que nos efforts se fassent avec autorité ou avec incertitude. La volonté d'un homme qui possède une nature forte et distinguée, est certainement plus puissante dans le bien et dans le mal, que celle d'un homme d'une nature morale, intellectuelle et pratique débile. D'ailleurs comme la volonté elle-même peut être servie par une force essentielle plus ou moins intense et soutenue, le dicton ci-dessus est loin d'être vrai. Il est plus juste de dire que notre activité volontaire est plus ou moins dépendante

de notre nature, et que l'on agit ordinairement suivant une certaine moyenne qui constitue notre *virtualité générale* sans distinction de l'ordre essentiel prédominant. Cette observation nous servira plus tard pour distinguer la valeur réelle des caractères.

Ce qui est certain, c'est que le cachet distinctif de notre ordre virtuel consiste dans l'effort et la tension, et que c'est par lui que nous pouvons momentanément paraître autrement que nous ne sommes. Nous pouvons avec son secours avoir l'air d'aimer quelqu'un et le détester au fond, faire semblant d'être doux et bons, tout en étant durs et méchants, et nous donner les apparences de la grandeur, de la générosité, du dévouement, de la reconnaissance, de la religiosité, etc., etc., et être en réalité tout le contraire, sans plus de difficulté qu'un peu d'exercice. On sent d'ici quel pouvoir terrible cette liberté nous donne, et quelle responsabilité elle nous impose. L'ordre virtuel est donc pour nous un moyen de grandeur et de puissance, aussi bien qu'un instrument de mensonge et d'hypocrisie! C'est par lui que nous sommes véritablement libres dans l'actualité, puisque nous pouvons bien ou mal agir à notre choix, sans que nous ayons à faire attention à notre nature et à nos habitudes. Ce n'est donc pas sans des motifs spécieux que nos moralistes, et Kant à leur tête, ont attaché tant d'importance à l'action libre de la volonté et de la vertu, et qu'ils ont cru nécessaire de nous imposer un devoir impérieux pour nous maintenir en bonne voie. Toutefois ne nous laissons pas entraîner à leur suite; nous ne sommes réellement bons, d'une façon permanente, que lorsque notre nature est également arrivée à cette hauteur, car c'est elle qui est la meilleure garantie de notre

bonne conduite, puisqu'elle donne du fond à notre caractère. Or, c'est cette valeur importante de notre nature intime que les moralistes chrétiens et spiritualistes ont négligée ou même repoussée ; cependant avec la volonté et la vertu seules, nous risquons des hauts et des bas, des exagérations, des mal-à-propos et des négligences, puisque la force isolée est d'abord intermittente, et ensuite dépourvue de mesure et de tact. Considérons donc l'ordre moral virtuel, tel qu'il est avec ses avantages et avec ses défaillances, avant de nous engager dans sa réglementation.

Remarquons dans ce but que la grande valeur morale de l'activité de notre force essentielle consiste bien dans la propriété de ne pas s'arrêter à ce que nous sommes, à ce que nous savons, à ce que nous faisons d'ordinaire, et de nous mettre à même d'agir par des motifs étrangers à notre nature. Car c'est par la bonne direction de cette activité intentionnelle que nous nous élevons au-dessus de nous-mêmes; que nous lançons nos pensées au delà du cercle étroit de nos idées habituelles et de nos préjugés, et que nous entreprenons ce que nous n'oserions faire en suivant notre routine instinctive. C'est par lui que nous inventons, que nous nous aventurons, que nos idées pénétrent dans les hauteurs sublimes de l'idéal, et qu'elles creusent les mystères de nos origines et de nos destinées. Notre force essentielle est la source de notre causalité la plus énergique et la plus féconde, car elle est le levier qui met tout en branle, explore tout, essaye de tout et nous aide à nous grandir, à nous transformer, à nous créer nous-mêmes. C'est par elle que nous nous éclairons, que nous nous perfectionnons, que nous modifions notre nature et que nous nous obligeons à

suivre certaines règles pour ordonner notre conduite. Par notre volonté, nous nous dirigeons; par notre vertu, nous nous corrigeons ; par notre empire sur nous mêmes, nous persévérons dans le bien; par notre vigilance, nous nous préservons des faux pas et des rechutes. Notre ordre moral virtuel est ainsi l'agent le plus puissant de nos progrès en toutes choses; il n'est, par conséquent, nullement surprenant qu'on le tienne en si grande estime.

Mais s'il est mal dirigé, il est tout aussi nuisible, tout aussi malfaisant, tout aussi dégradant qu'il peut être utile. Il ne suffit donc pas de recommander la bonne volonté, la vertu, l'empire sur soi, la constance, etc., il faut aussi que le but soit conforme à notre destinée générale, et que des principes puisés aux meilleures sources viennent le diriger dans ses actes. Ensuite quoi qu'on fasse, notre force essentielle a ses besoins de repos, ses défaillances naturelles, ses intermittences; de sorte que, d'elle-même, notre attention faiblit, que notre volonté s'oublie, que notre vertu succombe, que notre vigilance diminue et se repose parce que cela est dans la nature de notre force essentielle. L'homme le plus fort qui ne compte que sur sa volonté et sur la vertu pour se maintenir dans la bonne voie, sera donc toujours sujet à faillir. Il le sera d'autant plus que nos pensées sont changeantes, que le but que nous nous sommes proposé peut d'un moment à l'autre nous paraître moins digne d'attention; notre volonté sera le lendemain différente de la veille, nous mettrons notre vertu dans d'autres tendances, nous placerons notre vigilance dans une conduite opposée, nous n'aimerons plus ce que nous avions aimé, et nous préférerons ce que nous avions

trouvé détestable, nous changerons donc du tout au tout, au premier souffle de l'inconnu !

Voilà le mauvais côté de l'ordre moral virtuel, et c'est par cette raison que nos moralistes rigoureux ont inventé leur prescription impérieuse (p. 18). Mais c'est là qu'intervient utilement notre nature intime. C'est pour obvier à la versalité de notre morale virtuelle que notre ordre potentiel nous est nécessaire. C'est lui qui donne à notre caractère de la durée et de la solidité; et nos mérites ne sont que passagers, tant que notre nature n'a pas été complétement transformée. Toute morale digne de ce nom, a donc besoin de prendre en égale considération l'un et l'autre de nos ordres intimes, puisque l'un nous donne l'élan et l'énergie, et l'autre la permanence et la réalité. Le méchant tient ses vices des faiblesses de ces deux ordres psychologiques, tandis que l'homme véritablement distingué doit en posséder le double avantage. La doctrine du devoir, ayant méconnu ces deux conditions de la morale, a donc dû faillir nécessairement; et le christianisme, lui aussi, doit une grand partie de ses erreurs à l'exagération de l'empire de la volonté et à la méconnaissance des précieux avantages de notre nature intime.

ERREURS FONDAMENTALES DE LA MORALE CHRÉTIENNE.

En dehors des graves désordres moraux et matériels qu'entraînent les principes exclusifs et absolus de charité et d'amour (p. 49), la morale chrétienne est encore fondamentalement défectueuse, parce qu'elle n'at-

tache d'importance qu'à l'action de la volonté; et que non-seulement elle n'apprécie point les belles propriétés de notre nature morale, mais *elle enseigne même que cette nature est radicalement mauvaise, qu'elle est sous l'empire de Satan.*

Pour bien saisir l'esprit de la morale chrétienne, il faut en effet reconnaître qu'elle ne considère pas pour méritoire le bien qui est fait instinctivement par l'élan naturel de notre âme, car où serait le sacrifice, la vertu, l'humilité, la mortification, s'il suffisait pour être bon de suivre ses instincts? Pour être bon chrétien, il faut en tout se contraindre et ne rien faire par sympathie. Le christianisme nous prêche la charité, non pour nous habituer à être charitables, mais pour nous imposer le sacrifice de notre bien par amour de Dieu et par soumission à ses commandements. Peu lui importe que la charité propage des vices chez ceux qui en sont l'objet, ou jette le désordre dans l'ordre économique des nations; il exige la charité du riche pour qu'il apprenne à renoncer aux biens de la terre et à s'humilier devant l'Éternel; le reste il le remet aux mains de la Providence. Il en est de même de l'amour du prochain. S'il nous ordonne d'aimer nos semblables, ce n'est pas pour nous donner de l'affection pour eux, mais uniquement pour nous faire obéir à la volonté de Dieu. Car lorsque nous aimons un de nos prochains d'un amour véritable, il nous commande de nous en séparer de crainte que cet amour pour un homme ne nous distraie de l'amour de Dieu; tandis qu'il nous oblige d'aimer un homme haïssable, un méchant, un ennemi, non parce qu'il le mérite puisqu'un mauvais homme ne mérite pas d'être aimé, mais par humilité et par soumission à la volonté divine.

Le christianisme sait très-bien que la famille est la base de l'ordre social et que les vertus domestiques sont la source de la moralité publique. Cependant, si vous êtes heureux en ménage et que vous aimiez femme et enfants en toute sincérité, il vous conseillera pour faire acte de foi et de vertu, de quitter votre foyer domestique, où repose votre bonheur, et de fuir dans les déserts; ou plutôt d'aller soigner les femmes délaissées et les orphelins sans protection, afin de vous dévouer à Dieu et de briser avec la nature humaine. Si d'un autre côté vous vous laissez prendre aux témoignages d'amour du chrétien et que sans méfiance vous lui communiquiez vos doutes sur la vérité de sa doctrine, il essayera d'abord de vous ramener. Mais, gare à vous, s'il échoue! son amour de la veille tournera en haine le lendemain, et quelque prodigue de témoignages d'affection qu'il ait été, il se croira obligé de vous poursuivre sans trêve, et de vous persécuter par le fer et par le feu!

Tel est le véritable esprit de la morale chrétienne. Elle consiste uniquement dans l'exercice austère de notre volonté, dans la contrainte et dans la mortification de notre nature, afin de complaire aux prétendues exigences de la soi-disant colère et vengeance divine. Cette morale a sans contredit un aspect héroïque, grandiose, et exige une forte vertu. Quoi qu'il en soit, elle est prise en dehors de la volonté de Dieu, puisque non-seulement elle s'attaque à l'une des sources de la grandeur de notre âme, à sa base essentielle, à notre nature morale intime; mais, puisqu'elle est aussi contraire à nos intérêts éternels, et même à l'état normal de notre intelligence, ainsi que nous le verrons tout à l'heure.

Voilà à quel égarement nous conduit l'ignorance de la dualité de l'âme et des nécessités morales qui en découlent. Ces méprises désastreuses des moralistes spiritualistes et chrétiens ne doivent néanmoins pas nous empêcher de reconnaître une grande valeur à *notre ordre virtuel, car il est l'un des éléments fondamentaux de l'activité morale de notre âme, celui qui nous donne de l'élan et nous rend progressifs, lorsqu'il est bien dirigé.*

II

DE L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE DE NOTRE FORCE ESSENTIELLE.

Notre activité intellectuelle volontaire comprend la perception, la pensée, la réflexion, le jugement, le raisonnement, l'entendement, la raison, la conscience, le souvenir, l'honneur, la fantaisie, etc., et s'effectue par notre force essentielle au moyen du cerveau, tout comme notre locomotion se produit à l'aide de muscles et de membres. L'activité intellectuelle rentre par ce fait dans le nombre de nos fonctions localisées, dont chacune a son organe spécial, et qui dépend, par conséquent, du conditionnement normal de son type substantiel, et de son enveloppe matérielle. En effet, chacun sait que par la lésion de cette enveloppe, ou que par suite d'une perturbation dans son type invisible, notre cerveau fonctionne mal ou ne fonctionne plus, et que toute notre intelligence peut s'en trouver anéantie, sans que pour cela nous cessions de vivre, de manger, de digérer et

de ressentir des impressions sans les percevoir. L'homme mutilé par l'ablation du cerveau est donc considérablement diminué, puisque elle le prive de la pensée, détruit la perception et le rend incapable d'aucune notion, et d'aucune volonté consciente. La dépendance de notre activité intellectuelle de l'état de notre organisme matériel et substantiel est donc incontestable; et prouve que la pensée n'est pas le principe de notre âme, mais une simple fonction, puisqu'elle s'anéantit sans provoquer notre trépas.

Toutefois, cette dépendance organique de l'ensemble de nos facultés morales et intellectuelles pourrait faire supposer que notre nature intime est une partie de notre activité rationnelle, et que le sentiment, la mémoire, l'imagination doivent être attribués à la raison. Il n'en est rien, car le même organe doit évidemment servir aux fonctions intellectuelles de nos deux éléments essentiels, parce que nos éléments sont inséparables et que rien ne les empêche d'agir indistinctement, selon l'occasion, soit de la façon spontanée soit de la façon intentionnelle. D'ailleurs, ce qui prouverait au besoin que le même organe sert à deux fins, c'est qu'à l'ordinaire les deux manières de fonctionner se contrarient. Nos efforts, par exemple, pour nous souvenir de quelque chose, contrecarrent notre mémoire instinctive; notre pensée coupe les ailes à notre imagination, et nos réflexions font tort à l'activité spontanée de notre sens commun, de nos idées et de notre esprit. Il faut beaucoup d'exercice ou de supériorité naturelle pour que nos deux ordres d'activité intellectuelle conservent, en même temps, leur liberté d'allure respective; car généralement les personnes qui obéis-

sent à l'un sont rebelles à l'autre, ainsi que nous le constaterons plus tard. *La communauté de l'organe n'est donc pas une preuve de la simplicité de notre activité intellectuelle*, et il n'y a pas de contradiction à en maintenir la division en potentielle et virtuelle. Par suite de cette existence de nos deux ordres d'activité, *la raison* ne saurait plus être pour nous une faculté générale et supérieure, mais simplement *le nom générique de notre activité intellectuelle de l'ordre volontaire et intentionnel.*

1. — DE LA RAISON.

Limitée au domaine de la réflexion, notre raison possède néanmoins une souveraineté importante. C'est toujours elle qui crée nos connaissances, qui perçoit les objets, en forme des notions, les examine, les analyse, les classe, en étudie les rapports, remonte aux principes, descend jusqu'aux dernières conséquences, synthétise nos notions, découvre les lois de l'univers, celles de nos destinées, et nous apprend à connaître notre âme, le monde et Dieu. Réduite à ces limites naturelles la juridiction de notre raison est donc encore d'une étendue considérable.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les règles auxquelles obéit notre activité rationnelle; cet ordre de considérations appartient à la logique. Cependant pour résumer ce qui doit ne jamais être oublié, je rappellerai :

1° Que la raison n'a aucune qualité pour servir d'origine à quelque notion que ce soit; que cette fonction est, exclusivement et sous toutes ses faces, remplie par notre sensibilité substantielle, tant en ce qui nous concerne nous-mêmes, qu'en ce qui concerne le monde et Dieu. C'est ce qui a été suffisamment établi dans la section consacrée à la sensibilité ;

2° Que la raison n'agit jamais seule, et qu'elle côtoie en toutes ses fonctions logiques le sentiment de l'évidence.

Cette double dépendance de la raison explique pleinement la célèbre démonstration du philosophe de Kœnigsberg sur l'impuissance où elle se trouve d'établir, par elle-même, la réalité de l'âme et de Dieu. Ce beau travail qui est connu sous le nom de *La critique de la raison pure* n'a eu qu'un seul tort : celui de s'être complu dans cette incertitude dogmatique, et de ne pas avoir recherché l'origine de ces grandes idées, si indispensables, suivant l'auteur lui-même, au bonheur, à la moralité et à la sociabilité humaine.

Ce sera un éternel honneur pour M. Cousin d'avoir découvert le vrai moyen de remédier à ce scepticisme kantien, bien qu'il ne l'ait indiqué qu'en partie. Il a pourtant parfaitement compris *que la philosophie doit présupposer un fondement à elle-même dans un fait nécessairement obscur, puisqu'il est antérieur à toute réflexion.* Mais rejetant, à son tour, toute origine sensible pour nos notions divines et universelles, tels que les concepts de substance, d'unité, de causalité, etc., et refusant à l'âme et à Dieu toute étendue substantielle, toute existence et toute relation dans l'espace, il a été obligé d'attribuer à la raison une fonction spontanée,

instinctive, puisqu'il ne pouvait trouver, comme il a été constaté, dans sa théorie spiritualiste aucun autre moyen d'expliquer la formation de ce fondement antérieur à toute réflexion. Or, cette fonction instinctive de la raison est une contradiction manifeste, car un principe actif ne peut pas remplir à la fois des fonctions passives et actives, spontanées et réflectives (p. 75), et c'est pour remédier à cette inconséquence que M. Cousin a dû supposer que notre raison ne nous est pas personnelle, qu'elle se trouve en communication mystérieuse avec la raison divine, et qu'elle en reçoit ainsi la révélation de ces principes universels! C'était là une hypothèse qui compromettait notre liberté, et qui a été justement combattue par les propres disciples du maître comme entachée de panthéisme. Mais eux-mêmes n'ayant rien trouvé de bien saillant pour expliquer l'origine de ce fondement, antérieur à toute réflexion, il me suffit d'avoir rappelé ces vains efforts pour en fortifier ma théorie sur l'origine sensible de toutes nos connaissances. Evidemment *tout tend à établir que les matériaux élémentaires de notre savoir nous sont fournis par nos sensations et que notre raison en construit ensuite notre science à force d'essais, de témérités et de corrections.*

Telle est la règle générale à laquelle obéit notre activité rationnelle. Toutefois, une observation me reste encore à présenter sur l'action morale de cette activité; c'est qu'elle est en général un élément de division parmi les hommes, parce que la raison, pour éclairer notre esprit, porte le scalpel sur la matière vivante aussi bien que sur la matière morte; qu'elle la dissèque, l'analyse et la blesse sans égard. En effet, sans diviser, sans séparer

les parties d'un tout, il est impossible de l'étudier à fond et de le connaître; de sorte que l'action de l'ordre virtuel, n'est pas de créer l'harmonie, ni l'union, ni l'amour réciproque : c'est là le caractère de l'ordre potentiel, parce qu'on ne relie les hommes entre eux que par le sentiment et la bonté. La volonté et la raison, au contraire, sont des instruments de domination et de critique, de révolte et d'indépendance; elles divisent les hommes, les émancipent et les opposent les uns aux autres. Il est vrai qu'après avoir divisé et analysé, la raison et la volonté rassemblent ensuite les éléments détachés, recomposent le tout, et synthétisent de nouveau les parties. Mais cette synthèse nouvelle, cette réorganisation après coup n'est plus naturelle, instinctive, aisée; elle est reconstruite avec effort, et dictée avec autorité; de sorte que l'action de la volonté et de la raison parmi les hommes, après avoir été un principe de liberté et de séparation, devient également un principe d'autorité, de domination, de hiérarchie. C'est ainsi que l'effet moral de l'ordre virtuel est de nous porter bien plus à l'action personnelle, à la raideur et à la dureté, qu'aux procédés doux, affectueux et liants.

Voilà le caractère moral de l'influence que la volonté et la raison exercent dans l'humanité, et cette observation qui, de prime abord, peut ne sembler qu'un rapprochement ingénieux, retrouvera plus tard son emploi dans l'appréciation que j'aurai l'occasion de faire du caractère des hommes et du génie des nations.

Toute l'activité rationnelle, d'après ces diverses considérations, *est donc déterminée comme étant la fonction que notre force essentielle remplit avec l'aide de l'organe cérébral; fonction qui consiste à porter la lumière dans*

nos sensations, à créer tout l'ensemble de nos connaissances au moyen de ces données obscures, et à être l'agent de la liberté parmi les hommes, ainsi que celui de l'autorité imposée.

2. — LA CONSCIENCE ET L'HONNEUR.

Il a déjà été souvent question ici de la conscience, et cependant je n'ai pas encore cherché à définir cette fonction de notre âme, parce que les éléments dogmatiques m'ont manqué jusqu'à présent. Actuellement que je les possède, je vais chercher à bien préciser ce phénomène intime d'après le système de la dualité de l'essence; car, une définition n'est pas seulement le moyen de fixer la signification des mots, mais encore celui de déterminer la valeur des objets qu'ils désignent, surtout lorsqu'ils touchent aux questions les plus délicates de la morale et de la philosophie. Dans cet ordre d'idées les définitions caractérisent à la fois le phénomène et la doctrine elle-même. Ainsi, la conscience a deux acceptions, l'une philosophique et l'autre morale; et voici comment elle est définie dans le premier sens par M. Cousin, d'après sa théorie spiritualiste (1):

« Le moi est *l'esprit s'apercevant lui-même dans son activité redoublée en elle-même et formant ce qu'on appelle la conscience.* La conscience n'est pas une faculté particulière qui aperçoit d'un côté ce qui se passe de l'autre, il n'y a pas une scène isolée, où se passent les événements intellectuels, et vis-à-vis quelqu'un dans le parterre qui les contemple; ici le parterre est

(1) *Premiers essais de philosophie*, p. 299.

pour ainsi dire sur la scène; car il n'y a réellement de vie intellectuelle qu'autant qu'elle se manifeste et s'aperçoit. »

Cette définition, à mon avis, est encore plus obscure et plus tourmentée que toutes celles que j'ai déjà rappelées sur d'autres sujets; car je confesse humblement que je ne comprends pas comment *la conscience peut être l'esprit qui s'aperçoit dans son activité redoublée sur elle-même*. S'apercevoir dans son activité redoublée, me paraît un tour de force incroyable, parce que je ne vois pas que l'esprit, qui, d'abord, n'a pas d'étendue, selon le spiritualisme, puisse se redoubler sur lui-même, et qui, ensuite, par le même motif manque de sensibilité, puisse voir son activité, quelque redoublée qu'elle soit sur elle-même. Cela me semble de la métaphysique bien alambiquée, car cette définition ne se rapporte à aucun fait réel, et ne frappe point par son évidence. Je laisse donc les spiritualistes s'en tirer comme ils peuvent, et je préfère m'appliquer à comprendre la conscience comme tout le monde.

Par le mot conscience, et d'après son étymologie, on entend visiblement que cette fonction souveraine n'est pas un acte isolé de notre ordre instinctif et spontané, mais que la connaissance manifeste de l'objet l'accompagne. Et réciproquement, la conscience n'est pas seulement la science de l'objet, mais encore quelque chose de plus, et ce quelque chose ne saurait être autre que la sensation que nous en avons, puisqu'il n'y a que ces deux manières de nous instruire. Sous ce rapport *la conscience est donc, de notre âme, la faculté par excellence, puisque son avis est le double résultat de notre sentiment et de notre raison sur un objet donné.*

En effet, cette manière de prendre connaissance des

choses est aussi pleine et entière que possible, puisqu'elle prend sa source dans la sensibilité de notre substance et dans l'activité intentionnelle de notre force. Or, comme nous n'avons que ces deux moyens de connaître, la conscience d'un fait équivaut pour nous à la certitude entière. Il en est ainsi de toute notre activité intellectuelle : pour connaître bien les choses et pour agir complétement bien, on doit le faire avec sentiment et connaissance. Par exemple, pour percevoir un objet il faut le sentir et le penser ; pour raisonner il faut que la réflexion s'appuie sur le sentiment de l'évidence; pour étudier une science, il faut chercher autant à la sentir qu'à la connaître, car il faut s'identifier complétement avec elle; et ces deux procédés suffisent pour s'initier de soi-même en toute matière. C'est encore par le sentiment et la pensée que les grands génies se développent d'eux-mêmes, puisque de cette manière ils s'y appliquent de toute leur âme; et c'est parce que nous nous sentons et nous nous savons que nous sommes sûrs de notre existence, comme nous sommes certains de l'existence de Dieu, parce que nous le sentons en nous, comme nous le savons par les efforts de notre raison. *La conscience*, étant la concomitance de notre dualité essentielle, *nous donne donc d'abord la certitude sur l'existence de tous les faits.*

La conscience, ensuite, nous donne également la certitude sur le rapport des choses; c'est-à-dire, elle est l'instrument qui nous conduit à la vérité scientifique, ainsi que nous le prouvent les sciences exactes, qui sont ce que le savoir humain possède de plus complet et de plus parfait. En effet, le géomètre lui-même, quelque abstraite que soit son argumentation, est guidé

par l'observation sensible autant que par son activité rationuelle. Toutes ses démonstrations partent d'un petit nombre d'axiomes qu'il peut construire la craie à la main. S'il pense « que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre » il peut de suite la tracer sur le tableau et joindre l'expérience à la théorie. En partant de cet axiome doublement déterminé, il rétablit toute sa science par un effort de la pensée ; mais chaque problème démontré, peut aussi être immédiatement rendu sensible par une figure. En conséquence, la méthode géométrique n'est pas un procédé exclusivement rationnel, puisqu'elle emploie parallèlement le procédé sensible; mais elle est une méthode de conscience puisque c'est par ce double moyen d'investigation qu'elle se conforme aux conditions rigoureuses de la certitude. Il en résulte que puisque toute démonstration géométrique, quelque compliquée qu'elle soit, peut être appuyée d'une réalisation immédiate, que la méthode de cette science est l'application des faits de conscience à la connaissance des rapports des choses, et que c'est à ce double concours de vérités sensibles et de vérités rationnelles que les sciences mathématiques doivent leur perfection et leur certitude.

Le philosophe dans ses recherches doit procéder de la même manière. Il doit partir d'un axiome doublement déterminé, et vérifier chacune de ses démonstrations au moyen de la réalité sensible. Sans doute *l'axiome de philosophie n'est pas une simple ligne droite;* cette science n'étudie pas, comme la géométrie, de simples rapports de quantité et de dimension *: c'est la connaissance des êtres qui l'occupe, son axiome est donc la notion précise de l'être et de ce qui le constitue.* Or

comme l'homme ne peut avoir conscience pleine et entière que de lui-même, c'est en lui qu'il possède l'axiome philosophique indispensable. En conséquence c'est la psychologie aidée de la physiologie qui lui sert à déterminer son point de départ. Le travail du philosophe est donc autrement difficile que celui du géomètre, puisque pour posséder sa ligne droite, il est obligé au moins de s'initier dans deux sciences fort délicates et fort compliquées. Puis, après avoir acquis ce premier élément de la science, la définition exacte de l'être, il arrivera à la vérité sur l'existence des autres êtres par voie d'analogie, où la réalité sensible lui servira encore de boussole et de vérification. Dans ces conditions la raison et l'expérience, ces deux éléments des faits de conscience ne quitteront donc pas le philosophe dans ses inductions et dans ses déductions ; et *sa méthode*, ressemblant de la sorte à celles du géomètre, *doit nécessairement le conduire à la certitude sur Dieu, sur l'âme et sur sa destinée*, ainsi que sur tout ce que renferme la création.

Voilà qui me paraît clair et conforme à l'expérience ainsi qu'à la vraie définition de la conscience philosophique. Tandis que la définition qu'en donne M. Cousin, d'après la théorie spiritualiste, et qui est contenue dans cette proposition : « *L'esprit s'apercevant lui-même dans son activité redoublée sur elle-même*, » est une formule vide, qui ne nous apprend rien sur la réalité.

En morale, la définition de la conscience nous est donnée par le dictionnaire, à savoir : « *Le sentiment intérieur par lequel l'homme se rend témoignage à lui-même du bien et du mal.* » Ce service que nous rend la conscience nous a longuement occupé dans la critique

de la morale du devoir, et ne me paraît pas exiger de nouveaux éclaircissements. Nous savons que, sous ce rapport, son jugement ne saurait avoir de valeur absolue, puisque l'interprétation de l'intuition du juste qu'elle nous procure est nécessairement abandonnée à chacun selon son intelligence et sa bonne volonté. Il me reste seulement à faire observer, que, bien que la conscience soit définie par les lexiques comme un sentiment, elle n'est point un sentiment isolé, mais un sentiment éclairé par la raison et par les principes acquis. Son origine est donc incontestablement double, même en morale ; et de plus c'est ordinairement la raison qui l'interroge et qui en use pour se gouverner. Par ce motif la conscience appartient plutôt à l'ordre virtuel qu'à l'ordre naturel ; et, en effet, les personnes qui suivent leur spontanéité instinctive, ne se servent pas ordinairement de la conscience pour diriger leurs actes, mais du sentiment de l'honneur, qui en est l'équivalent potentiel.

En France par exemple le sentiment de l'honneur est généralement écouté ; et cependant, ce qui est singulier, personne n'a su encore le définir d'une façon satisfaisante. Ainsi, voici les observations que M. Paul Janet fait à ce sujet dans son remarquable ouvrage, couronné par l'Académie des sciences morales et politiques (1).

« L'honneur est un principe ingénieusement trouvé pour expliquer la différence de la monarchie et du despotisme. Mais c'est un principe vague et mal expliqué. « C'est, dit Montes- « quieu, le préjugé de chaque personne et de chaque condition. »

(1) Paul Janet. *Histoire de la philosophie morale et politique*, 2e vol. 364.

Mais en quoi consiste ce préjugé ? « La nature de l'homme est « de demander des préférences et des distinctions. » L'honneur semble donc être la même chose que la vanité ! « L'ambition « continue Montesquieu, a de bons effets dans la monarchie. » Voici l'honneur qui devient l'ambition. Plus loin Montesquieu définit l'honneur : « ce maître universel qui doit partout nous « conduire. » Rien n'est plus vague. Il le détermine un peu plus quand il dit : « que c'est moins ce que l'on doit aux autres que ce « que l'on doit à soi-même ; et non pas tant ce qui nous appelle « vers nos concitoyens que ce qui nous distingue... C'est la no- « blesse dans les vertus, la franchise dans les mœurs, la politesse « dans les manières. » Enfin, lorsqu'il ajoute : « que l'honneur « nous dicte que le prince ne doit jamais nous prescrire une action qui nous déshonore ; » il est évident qu'ici l'honneur n'est plus seulement le préjugé de chaque personne et de chaque condition, il est déjà une sorte de vertu et une partie de la vertu. »

« ..... L'honneur était dans l'ancienne monarchie d'être le domestique du roi. Cependant le vicomte d'Orte refusa de servir de bourreau à Charles IX contre les huguenots, et Crillon à Henri III, d'assassiner le duc de Guise. L'honneur au seizième siècle, commandait encore d'avoir des châteaux forts et des armes, pour se défendre contre la couronne elle-même ; au dix-huitième siècle l'honneur n'interdisait pas de passer sa vie dans les antichambres du roi et le boudoir de ses favorites. »

Les incertitudes sur la définition de l'honneur sont donc grandes dans l'école spiritualiste, et ces deux autorités ne les ont pas levées. Cependant s'il m'était permis de faire quelques réflexions, après des hommes aussi compétents, je ferais remarquer que l'honneur ne se mesure pas à l'action, ni au but que l'on veut atteindre, mais au degré de la nature morale de l'agent. Les hommes placent leur honneur plus ou moins haut, suivant le sentiment qu'ils ont de leur propre valeur, et du bien qu'ils ambitionnent en proportion. Si les gentils-

hommes du dix-huitième siècle ont mis leur honneur à plaire aux maîtresses du roi, c'est qu'ils étaient plus légers, plus superficiels et plus efféminés que ceux du seizième qui estimaient davantage le bien de leur indépendance. Il en est de même de la conscience, sa valeur n'est pas absolue; chez les uns, elle est plus délicate et plus éclairée ; chez d'autres, elle est de beaucoup plus accommodante. En morale, comme je l'ai établi dans la critique de la Morale du devoir, il n'y a point de règle fixe, de vertu absolue comme le croient à tort les spiritualistes. Le principal est de grandir et d'ennoblir les hommes en leur faisant connaître leur destinée éternellement progressive ; alors toutes leurs actions s'amélioreront aussi, qu'ils agissent par honneur ou par conscience. La définition de ces deux phénomènes intimes n'a donc, à mon avis, point de rapport avec une règle quelconque ; il faut les considérer en eux-mêmes, et définir *l'honneur : le sentiment intérieur qui nous fait rapporter nos actions à notre propre dignité, telle que nous la comprenons;* tandis que *la conscience est la connaissance et le sentiment intérieur qui nous fait rapporter nos actions à certains principes préconçus.* Le premier est un mouvement instinctif, et tient en conséquence à l'ordre potentiel; tandis que la seconde, est un mouvement réfléchi, et dépend de l'ordre virtuel.

Voilà comment, au point de vue de la dualité essentielle, toutes les nuances psychologiques délicates s'éclaircissent et se classent d'une façon simple et régulière, conformément au sens commun et à l'expérience. Ce résultat m'apparaît comme une nouvelle preuve de l'évidence et de la supériorité incontestable de cette doctrine sur celle de la simplicité spirituelle de l'âme ;

et pour faire mieux sentir le caractère de chacun de nos deux ordres intellectuels, je vais encore chercher à le faire reconnaître dans la différence de quelques autres de nos facultés similaires.

3. — DU SOUVENIR ET DE LA MÉMOIRE

Déjà plusieurs fois j'ai fait remarquer que la substance essentielle, étant inerte de sa nature, ne pourrait remplir aucune fonction, si son union avec son coélément n'était entière. Il en est de même de notre force essentielle; elle ne saurait agir intentionnellement seule, sans son lien immédiat avec notre substance, ainsi que nous le montre la fonction du souvenir. Le souvenir est bien un mouvement volontaire de notre pensée, comme je l'ai déjà fait observer plus haut, mais il est certain que cet effet n'aurait point de résultat sans le trésor de sensations, d'idées et d'images, renfermé dans les replis de notre substance. Aussi en cherchant un souvenir quelconque, nous sentons que nous fouillons mentalement notre âme en tout sens, jusqu'à ce que nous ayons rencontré ce que nous avions besoin de nous rappeler. Toutefois l'objet que nous voulons trouver, ne se rencontre évidemment que dans notre sens intime, ou dans nos sens organiques intérieurs, comme dirait M. Maury, ou encore dans le cerveau lui-même; mais nullement dans la force, puisque n'ayant pas d'étendue, rien ne saurait y tenir ni s'y conserver.

Cette observation n'est pas une subtilité de système puisque nous avons la conscience de cet effort du souvenir, et puisque nous y prenons notre temps, et y revenons à notre aise si nous ne réussissons pas de suite

La mémoire instinctive au contraire ne se fait pas prier ; elle se présente d'elle-même, coule de source, et fonctionne même quelque fois malgré nous, si une légère irritation active l'un ou l'autre de nos organes substantiels. Le classement distinct du souvenir et de la mémoire me semble donc un fait psychologique bien justifié.

4. — L'HUMOUR ET L'ESPRIT

La distinction est de même nature entre l'humour et l'esprit. L'esprit est naturel, spontané et ne souffre pas de contrainte, car il se gâte par l'effort; l'humour, au contraire, est une véritable tension intellectuelle ; seulement elle a lieu au moment où l'on y est disposé; de là son nom d'*humour* ou plutôt d'*humeur* bonne ou mauvaise. L'esprit dans ses saillies ingénieuses ne s'éloigne pas de l'objet dont il s'occupe, on lui en ferait un crime. L'humour, par contre, saute d'un sujet à un autre, sans penser à s'en excuser ; ses rapprochements sont bizarres et étranges sans pour cela manquer d'un rapport éloigné. L'un observe toujours une certaine réserve naturelle; l'autre se plaît dans l'originalité et les extravagances préméditées. Un homme d'esprit n'est jamais pris au dépourvu, il reste intelligent même dans sa fatigue ; tandis que l'humoriste, s'il n'est pas en veine, est plat, maladroit et lourd. L'humour est souvent tranchant, hardi, incisif ; l'esprit observe toujours les convenances et le bon goût dont il est le compagnon inséparable. Le premier cache quelquefois des pensées profondes ; le second préfère les idées faciles et évi-

dentes. Celui-ci est un solitaire sournois, qui aime ses aises ; celui-là recherche la société et ne scintille que par le frottement. L'esprit se cueille sur la même branche que la sensibilité. L'humour, au contraire, est apparenté avec la pensée puisqu'il en a la diversité, la pénétration et l'intermittence.

5. — LA FANTAISIE ET L'IMAGINATION

La fantaisie et l'imagination sont dans la même voie que l'humour et l'esprit. L'imagination est brillante de couleur et variée de forme ; elle embellit tout ce qu'elle touche et se plaît à orner le milieu qu'elle s'est choisi. La fantaisie enfourche les éclairs de la pensée, et s'élance au loin pour peupler les déserts, évoquer les fantômes, se baigner dans l'azur du ciel, et se plonger dans les excès du désespoir. La forme pour elle n'est que secondaire, le contraste blessant lui convient, les accouplements dénaturés la séduisent : les vierges pures dans les griffes des monstres, la joie qui grince et la grimace qui rit, la danse des morts et la légende des vivants. La fantaisie c'est donc la liberté de la pensée enivrée d'un élan sans borne, et dégagée de toute entrave de la réalité. L'imagination, elle aussi, est fille de la liberté ; mais une fille qui ne s'oublie pas elle-même. Si elle est échevelée, c'est qu'elle est passionnée ; si elle est pleine de tendresse, c'est qu'elle aime véritablement ; lorsqu'elle s'irrite, c'est qu'elle est réellement en colère ; lorsqu'elle est gaie, elle rit de bon cœur ; lorsqu'elle pleure, c'est qu'elle est désolée ! L'imagination se nourrit de fleurs, de lumière et d'ombre, mais elle n'aime pas la chair crue, tandis que la fantaisie s'en passe quelque-

fois le caprice, et ne s'en trouve pas plus mal. L'homme d'imagination a une tendance aristocratique et généralement il est de bonne compagnie. L'homme à fantaisie n'est jamais sûr de lui et se plaît mieux où il a les coudées franches ; on peut même quelquefois le ramasser ivre dans la boue des rues, sans qu'il s'en trouve déshonoré. Celui-là reprochera à son émule le défaut de noblesse, de convenance et d'unité ; celui-ci lui retournera sa critique en lui déniant l'élan poétique. C'est que la notion du beau a son origine dans le sentiment de la forme, tandis que le ressort de la pensée rejette tout ce qui alourdit ses mouvements.

On remarquera à la suite de ces comparaisons, qu'il me semble inutile de multiplier, aussi bien que d'après l'étude des principales facultés intentionnelles qui a précédé, que *les fonctions morales et rationnelles*, *engendrées* par l'activité directe de notre force essentielle, *se distinguent catégoriquement de celles de l'ordre substantiel, en ce qu'elles n'ont rien d'instinctif, ni de spontané, mais qu'elles sont toujours le résultat d'une tension et d'un effort spécial.* Or, cette activité directe de notre force, comme on doit s'en apercevoir, forme une série non moins complète de facultés que celle qui naît de notre ordre substantiel ; car l'homme qui possède de l'attention, de la volonté, de la vertu, de l'empire sur soi, de la vigilance, de la constance, de la perception, de la pensée, de la réflexion, de la raison, de la conscience, du souvenir, de l'humour, de la fantaisie, etc., n'a pour ainsi dire, rien non plus à envier à personne.

Tel est l'ensemble des considérations qui découlent de l'examen du caractère particulier à l'ordre virtuel ;

cependant cet ordre moral et intellectuel nous serait également incomplétement connu, si nous ne jetions encore un coup d'œil sur l'activité anormale de ce second élément essentiel.

6. — DE L'ACTIVITÉ ANORMALE DE LA FORCE ESSENTIELLE

J'ai déjà fait observer (p. 142) que dans des cas particuliers l'équilibre, l'influence et le concours régulier des deux éléments de notre dualité essentielle se rompt et se dérange; qu'il arrive que par une irritation spéciale la substance ou la force usurpent l'une sur l'autre une domination plus ou moins absolue, et engendrent par leur prépondérance excessive des phénomènes moraux et intellectuels anormaux. L'ordre substantiel nous a révélé, de cette manière, l'origine des rêves, des passions et de la folie manie; l'ordre virtuel renferme, pour sa part, le somnambulisme, l'exaltation et la folie monomane.

LE SOMNAMBULISME

Le somnambulisme a été en partie défini par la distinction qui en a été faite d'avec les rêves. Il paraît, en effet, être la suite d'une irritation particulière de notre force intime, puisque les propriétés morales et intellectuelles de l'ordre virtuel y développent une activité maladive, tandis que toutes nos facultés potentielles restent engourdies. Dans cet état nous n'avons que peu ou point de sensibilité, de mémoire, ou d'imagination; mais par contre de l'attention, de la volonté, de la pensée et de la réflexion. Le somnambule a de la suite dans ses idées, une tendance prononcée vers les

pensées élevées, et de plus il se meut, se déplace, se promène et travaille quelquefois; mais éveillé, il ne lui reste aucun souvenir de son état agité. Tous ces phénomènes du somnambulisme sont des fonctions particulières à l'ordre virtuel; de sorte que l'on peut dire que *le somnambulisme est l'engourdissement de notre substance animique et la veille anormale de notre force;* tandis qu'au contraire *le rêve est l'engourdissement de notre force volontaire et la veille irrégulière de notre substance.*

Cette explication certes n'est pas celle des spiritualistes, ni celle des physiologistes naturalistes. Ceux-là semblent confondre, comme on peut se le rappeler, le double phénomène; tandis que ceux-ci le distinguent bien tel qu'il se présente, mais n'arrivent pas davantage à une explication admissible.

M. J. Moreau, par exemple, qui nous est déjà connu, dit à ce sujet :

« Dans le somnambulisme l'horizon s'agrandit; l'activité mentale s'exerce bien plus sur des souvenirs, c'est-à-dire, sur des impressions provenant de choses réelles, que sur les créations fantastiques de l'imagination. Sans être débarrassée complétement du lien du sommeil, la pensée n'est plus étrangère aux choses de l'état de veille, déjà même elle dispose comme dans la veille de certains organes de la vie de relation. »

M. Maury nous apprend ce qui suit (1) :

« Le mesmérisé concentre toute son attention sur certains objets avec lesquels il est directement en rapport. Car d'une part l'affaiblissement du système nerveux émousse les sensations qui pourraient le distraire de sa préoccupation, et de

(1) *Le Sommeil et les Rêves*, p. 278.

l'autre toute la force nerveuse s'accumule dans les nerfs surexcités. Ainsi le somnambule artificiel est engourdi partiellement et partiellement surexcité. C'est précisément ce qui a lieu pour le somnambulisme naturel et l'extase. »

La physiologie actuelle, pourvu qu'on ne lui propose pas l'intervention de l'âme, a, comme on voit, une manière commode de tout expliquer, et ne manifeste que peu d'exigences pour la détermination des faits primordiaux. Ainsi, voici qu'elle nous parle de l'intervention du système nerveux dans notre activité morale et intellectuelle, sans rien savoir d'exact sur ce sujet, et nous entretient aussi des accumulations de la force nerveuse sans en savoir davantage. Cependant comme c'est là son unique moyen de se rendre raison de ces phénomènes immatériels, elle s'en contente, et nous explique avec aplomb tous les accidents internes par l'influx et le reflux du fluide ou de la force nerveuse qu'elle ignore. Dans les rêves, pas plus que dans le somnambulisme, cette science ne saurait pourtant déterminer les nerfs qui perdent la force et ceux qui la reçoivent; ni quelle partie du cerveau s'engourdit et quelle autre s'éveille et s'irrite. Les paroles qu'elle prononce à cette occasion sont donc vides de sens; et le fond de la théorie physiologiste apparaît comme une sorte de mysticisme naturaliste fort curieux.

La seule et véritable explication, qui se rattache à des éléments scientifiques bien définis et généralement reconnus, est donc celle qui nous est donnée par la dualité de l'essence de l'âme. Car l'intervention de ces éléments est manifeste dans tous les phénomènes moraux et intellectuels, et ceux du rêve et du somnambulisme en sont des conséquences évidentes.

Le somnambulisme, en complétant ainsi nos observations sur l'activité particulière à notre ordre virtuel, nous apprend encore à connaître quelques autres faits qu'il est sage de ne pas dédaigner puisqu'ils servent à la connaissance exacte du fonctionnement de l'âme.

Ainsi : 1° le somnambule artificiel voit les pensées des personnes qui sont mises en rapport avec lui, comme les esprits dans les manifestations spirites. Cela prouverait que rien en nous ne se produit sans l'aide de la substance. Car si les pensées se voient dans notre cerveau, ce fait ne peut provenir que de la modification qu'en subit notre organe substantiel, modification naturellement invisible pour les hommes dans leur état normal, mais accessible aux somnambules et aux êtres non incarnés;

2° la volonté du magnétiseur asservit quelquefois le somnambule, et sait le contraindre à agir malgré lui; de sorte qu'il est de même à supposer, que notre volonté revêt une forme substantielle en se projetant en dehors de nous; que le regard fascinateur de certaines personnes et de certains animaux tient sa puissance sensible de cette alliance indélébile de notre force et de notre substance dans l'activité de notre âme;

3° tout en étant insensible le somnambule perçoit certaines choses avec lesquelles il est mis en contact. Il voit et sent même des objets fort éloignés qui sont invisibles et inconnus au magnétiseur. De façon qu'il faudrait admettre, comme du reste cela est aussi reconnu dans d'autres circonstances, que notre force, quoique insensible par elle-même, augmente la sensibilité substantielle dans la direction de sa pensée et de son attention. Effectivement notre sensibilité, dirigée par cette dernière, est plus impressionnable, sent plus vite et

plus exactement que lorsqu'elle agit instinctivement; ainsi l'aveugle, par exemple, qui est obligé de se guider par son toucher, remplace en quelque sorte le sens qu'il a perdu par l'attention qu'il porte sur sa sensibilité tactile.

Ces trois faits, quoique fort secondaires, sont cependant tout autant d'éclaircissements sur l'activité de notre dualité essentielle, éclaircissements que nous devons plus particulièrement aux expériences somnambuliques.

L'EXALTATION

L'exaltation est le vice inhérent à l'ordre virtuel, comme la passion est celui de l'ordre substantiel. L'une et l'autre nous entraînent loin de la modération, du calme, de la raison et de l'empire de soi. L'exaltation nous détourne du droit chemin, plus encore que la passion, puisque la pensée dévoyée lui sert de véhicule, et que celle-ci ne connaît aucune limite, ni dans l'étendue, ni dans l'élévation, ni dans l'ensemble des choses, ni dans les détails les plus minutieux. Ainsi l'exalté ne voit jamais les choses comme elles sont, ni les circonstances comme elles se présentent, ni les hommes avec leur caractère naturel. La perception déjà n'est donc pas au diapason ordinaire, à plus forte raison ses appréciations personnelles. A ses yeux, les circonstances grossissent, les événements prennent des proportions inaccoutumées, sa personnalité a des mérites, des sensations, des sympathies, des grandeurs et des défauts incompris. La moindre impression est pour lui un délice ou une douleur; le plus petit accident, un signe de la providence ou un présage néfaste. L'honnêteté est de

la pureté angélique ; l'affection ordinaire, l'occasion de sensibleries interminables ; l'amour, un fétichisme ; et l'action la plus vulgaire, un acte solennel. La vie pour cet être fiévreux est un roman ; la piété, une extase ; la religion, un sacrifice continu ; et la mort, la délivrance d'un prisonnier.

En France, où l'on se passionne facilement, l'exaltation est plus rare; mais l'Angleterre et l'Allemagne la connaissent bien. Or ce vice de la pensée et de la fantaisie est d'autant plus à craindre qu'il s'exerce sur tous les sujets possibles, sans que la sensualité y entre pour rien. Non pas que l'exalté soit plus vertueux que d'autres, mais parce que ses sens ne sont pas en jeu, et que ses instincts sont plutôt captifs qu'excités, étant d'un autre ordre animique. L'irritabilité de sa pensée domine sa sensibilité, et ses impressions ne sont actives que dans la projection de son attention ; toute autre sensation le laisse impassible. Par cette espèce de pureté relative, la conscience des hommes exaltés ne semble rien avoir à se reprocher, puisque nos moralistes spiritualistes et chrétiens ne connaissent pas d'autre immoralité que la sensualité. Donc sous l'apparence d'une conduite prétendue irréprochable, l'exalté se laisse entraîner loin du calme, qui fait la force et la vraie sagesse, néglige ses intérêts, abandonne les soins de sa famille, embrouille ses affaires, ne calcule pas ses dépenses et vit dans un cercle d'idées fantastiques qui l'éloignent des nécessités pratiques de la vie, non moins importantes pour l'exercice des qualités solides de notre âme, que les sentiments élevés et conformes à l'idéal. De plus, quelque délicat, quelque sensible et impressionnable que soit l'homme exalté, il est facile à irriter et devient

par conséquent exigeant, difficile, irascible et violent; il arrive donc dans son genre aux plus grands désordres, aux négligences et aux faiblesses les plus répréhensibles, avec l'air d'un saint et sous les apparences les plus candides.

Toutefois malgré ses beaux semblants, l'exalté n'est point guéri de la sensualité. Au contraire, il en subit les aiguillons d'une façon plus grossière, puisque sa chute est d'autant plus profonde que son exaltation a été plus développée. En effet, l'un des caractères de l'activité volontaire de notre force essentielle étant l'intermittence, l'exaltation ne saurait durer indéfiniment; elle prend ses temps de repos plus ou moins souvent, et plus ou moins longtemps. Dans les moments d'abattement de l'exalté son ordre potentiel ne lui sert pas de contenance ni d'inspiration, puisque c'est l'ordre virtuel qui le gouverne généralement. Dans ces moments donc l'aiguillon de la chair, n'ayant pas de contrepoids, devient d'autant plus grossier et plus brutal, que l'exalté fatigué et énervé, n'a plus la force d'être difficile sur le choix des moyens de jouissance. L'exalté offre ainsi le singulier contraste d'une vie matérielle souvent dégradante, jointe à des aspirations élevées et pures.

Telle est, par exemple, l'une des causes du dévergondage des dévots, et des scandales que nous offrent un trop grand nombre de membres du clergé catholique, dont les faits et gestes se déroulent devant les cours d'assises. C'est que le christianisme, dans l'intention de moraliser ses fidèles, les exalte, et que sous prétexte de combattre Satan en personne, méprise et contrarie leur nature morale, au lieu de la cultiver et de l'élever. Le chrétien, étant donc privé d'un point d'appui moral permanent

et solide, fait des chutes déplorables dès qu'il n'est plus dans un état de ferveur religieuse, et sent, par cette raison, le besoin de fuir le monde et de s'enfermer entre les quatre murs d'une cellule, pour se garantir matériellement contre les excès qu'il redoute.

Effectivement la morale chrétienne, fondée, ainsi que je l'ai rappelé plus haut (p. 167), sur l'empire exclusif de la volonté, et sur l'obéissance aux prétendues exigences de mortification du Dieu miséricordieux , la morale chrétienne a pour conséquence inévitable d'exciter particulièrement notre force intime, au détriment de notre nature substantielle, de détruire dans l'âme de ses fidèles le juste équilibre de leurs doubles propriétés, et de les assujettir à une exaltation chronique sans aucun contrepoids. Par suite de ce procédé moral mal entendu, la nature intime des chrétiens zélés reste inculte et timorée, et perd toute influence bienfaisante sur leur esprit pour n'en conserver qu'une mauvaise. Le dévot est, par cette raison, bien plus sujet à faillir que le vulgaire et risque de plus, pour fuir le mal qu'il sent en lui, de s'exalter outre mesure dans sa ferveur impuissante, et de s'irriter l'esprit au point de le porter quelquefois jusqu'à la folie.

Tel est le déplorable résultat de la morale chrétienne que l'on ne constate que trop souvent sur ses plus ardents adhérents; et si d'un côté les cours d'assises retentissent de l'accusation publique, de l'autre, Bicêtre et ses succursales sont littéralement peuplés des malheureux qui, pour échapper à un extrême, sont tombés dans l'autre. Aussi les médecins aliénistes ne peuvent-ils pas assez hautement condamner les suites funestes de cette morale, qui scinde l'âme en deux pour y porter un

désordre irréparable, qui l'exalte d'un côté, en l'abîmant et en la dégradant de l'autre.

Il est vrai que le clergé intelligent cherche à tempérer cette exagération anormale chez ses ouailles, et que le confessionnal sert souvent à rappeler au sens commun les âmes trop timorées ou trop exaltées. Mais cette action réparatrice du clergé séculier, est précisément la condamnation la plus manifeste de cette doctrine morale défectueuse, puisque les ministres, au lieu de s'en servir pour l'enseigner et l'expliquer telle qu'elle est, sont obligés de la corriger et de l'interpréter selon les personnes et les circonstances.

Ces réflexions sur les conséquences malheureuses de la morale chrétienne ne doivent pas nous faire oublier les vices inhérents à l'exaltation de notre pensée. Car les diverses observations que j'ai présentées à ce sujet me semblent montrer parfaitement la génération de cet état anormal de l'âme de notre ordre virtuel, ainsi que ses rapports de parenté avec le somnambulisme et la folie-monomane.

LA FOLIE-MONOMANE

L'exaltation me conduit directement à la monomanie, parce qu'elle en prépare ordinairement les sujets. Cette folie n'est pas plus permanente que l'exaltation, n'attaque pas davantage nos facultés, et n'agit comme elle que par accès partiels. Voici comment l'honorable M. Maury nous la décrit dans son livre déjà souvent cité :

« Aucune faculté n'y paraît altérée. Le cerveau fonctionne presque normalement, la volonté est puissante, l'attention n'a rien perdu de son énergie, la mémoire n'est ni affaiblie, ni sur-

excitée, seulement des idées fausses et chimériques, des entraînements irrésistibles dominent de temps à autre le malade. »

Cette description est exacte, et nous montre que l'intermittence, ce caractère catégorique négatif de l'ordre virtuel, est également dominant chez le monomane. Cependant les accès de cette folie sont des entraînements irrésistibles, où aucune de nos facultés n'exerce plus d'influence régulière et où une *aberration réfléchie* ou une violence excessive saisissent notre être. Notre ordre virtuel seul s'y manifeste donc dans toute sa stupide brutalité, et nous entraîne ainsi à commettre des actions insensées, violentes et funestes. En conséquence, *cet état déplorable prend évidemment son origine dans une surexcitation considérable de notre force essentielle*; et ce caractère général suffit pour m'autoriser à classer la monomanie parmi les cas d'activité anormale de notre ordre virtuel, conjointement avec le somnambulisme et l'exaltation. La détermination catégorique de l'ordre virtuel se trouve ainsi complétée, car nous possédons par là son action morbide aussi bien que, par nos recherches précédentes, son influence régulière.

III

DE L'ACTION DYNAMIQUE DE LA FORCE ESSENTIELLE

La présente section n'est ouverte que pour mémoire; puisqu'il n'y a à dire sur ce sujet que quelques mots pouvant donner lieu à discussion. En effet personne ne mettra en doute que nous n'agissions souvent spontanément, sans réfléchir ni à nos paroles, ni à nos

gestes, ni à nos actes; et que d'autres fois, nos mouvements ne se produisent avec une intention bien marquée. Nous avons donc incontestablement la connaissance de deux façons d'agir bien distinctes, qui se rapportent évidemment à notre double essence. Il n'y a pas lieu de s'étendre longuement sur un sujet aussi évident par lui-même. Ma démonstration de la dualité de notre essence me semble d'ailleurs trop avancée, pour avoir besoin d'entrer dans d'autres détails à ce sujet. Notre temps sera mieux employé à examiner actuellement l'influence que cette dualité exerce sur la formation du caractère des hommes et du génie des nations.

CHAPITRE V

DU CARACTÈRE DES HOMMES.

Une chose qui frappe l'homme du monde lorsqu'il cherche à s'instruire dans les ouvrages les plus autorisés de nos moralistes et de nos psychologues, c'est d'y trouver, malgré une grande dépense de savoir et de talents, si peu de notions véritablement pratiques sur l'appréciation des choses et sur la connaissance des hommes. Par ce motif, s'il y a une preuve de l'erreur fondamentale qui doit se trouver persistante dans ces livres, c'est bien cette impuissance radicale des théories spiritualistes. Il existe, par exemple, une différence sensible entre les peuples et les individus, et pourtant ni les élèves de Bichat, ni les disciples de Reid, ne nous en ont encore enseigné la cause secrète ; et ils sont bien loin de pouvoir le faire. Tout le monde est frappé de la diversité qui existe entre le savant et l'artiste, entre le vulgaire et l'homme de génie, entre le Français, l'Anglais, l'Allemand, l'Espagnol, le Chinois, l'Arabe et le Nègre. Cette différence s'impose à l'homme d'Etat, à l'historien, au littérateur et au naturaliste, sans que la physiologie, ni la psychologie en

portent la moindre trace. Il est vrai que la première n'étudie que l'organisme, et que ses vérités sont si grossières qu'elle n'est pas encore arrivée à distinguer le cerveau de l'homme du cerveau du singe, à plus forte raison, les caractères des races et celui des individus. Il n'y a donc rien à attendre de ce côté pour la solution de cet ordre de recherches.

La seconde, au contraire, par la nature de son objet a des vues plus élevées, et devrait avoir la prétention de satisfaire notre légitime curiosité. Cependant elle n'est pas plus avancée. M. Cousin et les membres de son école assurent, pour donner le change sur l'insuffisance de leur psychologie, qu'il n'y a guère de distinction à faire entre les hommes, « *puisque s'ils ne sont pas très-égaux, ils sont au moins très-semblables.* » Effectivement tous les hommes et toutes les nations possèdent le même nombre de facultés, de sorte que, sous ce rapport, les psychologues ne sauraient se flatter d'avoir fait une précieuse découverte. Ils auraient même pu aller plus loin dans leur généralisation, et remarquer que les animaux aussi possèdent des facultés très-semblables aux nôtres; ils auraient ainsi abondé dans le sens de la physiologie qui reconnaît beaucoup d'analogies et peu de différence entre les diverses espèces de créatures ! Cependant malgré ces savantes impuissances, la variété des caractères frappe tout le monde, elle influe sur les arts, les sciences, les mœurs, l'ordre social et la prospérité des nations. En conséquence le fait existe, la cause doit donc exister également ; et cette cause ne peut tenir qu'à l'âme humaine, les spiritualistes n'oseraient le nier ! De façon que ce triste jeu de mots : « Si les hommes ne sont pas très-égaux, ils sont au moins

très-semblables, » est en réalité un aveu explicite de la vanité de leur théorie.

A la vérité, si de graves intérêts n'étaient en jeu, on pourrait peut-être se contenter de ce semblant de dialectique, et abandonner aux écrivains de profession, aux romanciers, dramaturges et autres, le soin de peindre les hommes et de décrire leurs caractères. Mais par le temps de révolution où nous sommes, et lorsqu'il s'agit de reconstruire sur des bases nouvelles la société ébranlée, il faut creuser le problème psychologique plus profondément, et chercher à découvrir dans la constitution même de notre être, les lois qui règlent notre destinée. Il est vrai que l'on croit avoir observé que le climat, le tempérament, l'éducation, l'instruction et la race ont une grande influence sur les mœurs et les habitudes. Cela est incontestable. Mais d'abord il faut bien définir ce que c'est que la race, car il en a été beaucoup parlé dans ces derniers temps, sans qu'on en ait déterminé les éléments constitutifs. Ensuite les autres influences sont bien moins puissantes qu'on ne le pense, puisque des hommes nés sous la même latitude, dans les mêmes circonstances, et du même sang, diffèrent considérablement entre eux. Ainsi, des frères nés des mêmes père et mère, ne se ressemblent souvent pas du tout; l'un est artiste, l'autre savant; l'un est quelquefois un vaurien et l'autre un homme de génie. Ajoutons que des hommes fortement trempés résistent aux plus mauvaises circonstances, tandis que ceux qui le sont mal se pervertissent dans les plus favorables, et que des peuples de bonne race créent des ordres sociaux prospères, là où des peuples inférieurs s'étaient traînés dans la misère et dans l'impuissance. Ce n'est donc pas

le climat, ni le sang, ni le tempérament, ni l'éducation, ni l'instruction qui créent véritablement le caractère humain, c'est la valeur propre de notre âme. Par conséquent il faut bien se pénétrer, que s'il y a des artistes, des savants, des vauriens, des hommes de génie, des Français, des Anglais, des Allemands, etc., etc., *c'est qu'il y a des âmes artistes, savantes, supérieures, inférieures, françaises, anglaises, chinoises et autres.* Voyons sur quoi se fonde cette diversité en poursuivant l'observation des faits au moyen des données que nous possédons actuellement, et du double ordre moral, intellectuel et pratique qui en découle. Commençons dans ce but par exposer les principes, nous en verrons ensuite l'application.

Le résultat le plus important de l'étude que nous venons de terminer sur nos deux ordres essentiels, a été de constater que l'un et l'autre forment un tout complet qui a ses propriétés particulières, ses fonctions et facultés spéciales bien déterminées, et qui se suffit à lui-même; de manière que l'on peut indifféremment obéir au potentiel ou au virtuel, dans la conduite de ses intérêts moraux et matériels, sans en ressentir un dommage très-sensible. Pour nous convaincre de cette équivalence de notre ordre instinctif et de notre ordre volontaire, nous allons jeter nos regards sur la double liste des fonctions de notre âme :

EQUIVALENCE DE NOS DEUX ORDRES ESSENTIELS.

TABLEAU COMPARATIF

DES FONCTIONS DE L'ORDRE SUBSTANTIEL ET DE L'ORDRE VIRTUEL.

Caractères généraux :

Activité spontanée.	*Activité intentionnelle.*
FONCTIONS NORMALES :	
La Sensibilité équivaut	à l'Attention;
La Sensation	à la Perception;
Le Sentiment	à la Raison;
La Mémoire	au Souvenir;
L'Imagination	à la Fantaisie;
L'Esprit	à l'Humour;
L'Idée	à la Pensée;
Le Sens	au Jugement;
L'Evidence	à la Réflexion;
La Spontanéité	à la Volonté;
La Nature morale	à la Vertu;
L'Honneur	à la Conscience;
La Permanance	à la Vigilance;
FONCTIONS ANORMALES :	
Les Rêves	au Somnambulisme;
Les Passions	à l'Exaltation;
La Folie-Manie	à la Folie-monomane.

Ainsi, il est bien évident, par l'examen de ce tableau, qu'il est indifférent qu'on soit sensible ou que l'on fasse attention à un objet, que l'on ait des sensations ou des perceptions, que l'on agisse par sentiment ou par raison, que l'on possède de la mémoire ou du souvenir, de l'imagination ou de la fantaisie, etc; car on peut bien ou mal agir, se tromper ou être dans le vrai, réussir ou échouer, que l'on suive sa spontanéité instinctive ou sa volonté réfléchie. Il suit de là que nos deux ordres moraux et intellectuels, pris en général, se valent et peuvent en partie se remplacer réciproquement. Or j'ai déjà fait observer (p. 171) que rarement nos deux ordres essentiels fonctionnent chez les individus avec une égale facilité, puisqu'ils se servent des mêmes organes et que, par ce motif, ces fonctions se contrarient dans leur activité respective. Aussi arrive-t-il que les hommes, qui agissent ordinairement d'une façon spontanée, ne s'habituent pas à agir avec intention; qu'ils suivent ordinairement leurs impulsions, leur sensibilité, leurs sentiments, leurs idées, leur bon sens et leur honneur; tandis que ceux qui ont l'habitude d'être attentifs, de penser, de réfléchir, d'obéir à leur volonté et à leur conscience, ne comprennent pas qu'on puisse se conduire par instinct. Tels sont, par exemple, les poëtes et les artistes qui obéissent ordinairement à leur inspiration spontanée, non-seulement dans leurs travaux, mais aussi dans leur conduite en général; tandis qu'il leur en coûte d'interroger leur raison et d'en écouter les réflexions. Par contre, les savants ont des habitudes différentes; ils sont plus disposés à la pensée qu'au sentiment, et veulent tout résoudre par jugement et par raisonnement; ils se méfient de leur instinct et de leur spontanéité.

Parmi les nations nous retrouvons les mêmes prédispositions catégoriques. Les Français, les Italiens, les Espagnols, se distinguent bien plus par leur sensibilité, leurs sentiments, leurs idées et leur bon sens, que par leurs pensées et leur raison ; tandis que l'Anglais et l'Allemand n'osent suivre leurs impulsions et agissent généralement par réflexion. L'Allemand ne sait même pas, par exemple, ce que c'est que *le sens commun.* Il ne possède pas, dans sa langue, si riche d'ailleurs, d'expression qui y soit *adéquate.* Il le désigne par l'expression : *Gesunder menschen Verstand*, littéralement : « *l'entendement* sain de l'homme. » M. Cousin, au contraire, qui est un excellent Français, et qui par conséquent est d'une nature plus spontanée que réfléchie, se figure que la spontanéité est le génie de l'humanité (p. 31), et la réflexion le génie seulement de *quelques hommes*; tandis que toute l'Allemagne et toute la Grande-Bretagne, pour ainsi dire, ne savent pas ce que c'est que cette spontanéité, et mettent de la réflexion dans leurs moindres actions!

Cette permière observation nous apprend, d'abord que chacun de nos ordres moraux, intellectuels et pratiques constitue un ensemble particulier de fonctions qui possèdent une même origine, contribuent à un seul résultat et ne se séparent jamais ; et ensuite que le caractère humain reçoit un cachet indélébile, selon la prédominence de l'un ou de l'autre ordre essentiel. Les uns agiront donc toujours selon leur nature, instinctivement, tels qu'ils sont, avec aisance et rapidité, s'intéresseront fortement à leurs affaires personnelles, s'y spécialiseront d'une façon exclusive et ne s'élèveront pas beaucoup au-dessus de leur niveau ha-

bituel; car telles sont les propriétés qui distinguent l'ordre substantiel. Les autres, de leur côté, agiront généralement avec intention et réflexion, tel qu'ils pensent devoir le faire; mais ce sera toujours avec effort, avec lenteur et réserve. Ils se livreront rarement en entier à leurs travaux, se mêleront facilement de toute chose, s'élèveront volontiers au-dessus d'eux-mêmes, et varieront souvent dans leurs opinions et dans leurs occupations, ainsi que cela ressort des propriétés de l'ordre virtuel.

Cette unité du caractère humain est telle qu'on reconnaît facilement à quel ordre il appartient; car la personne qui trahit l'une ou l'autre faculté d'un ordre, possédera plus ou moins les autres facultés de la même série, et ne se servira que par exception de celles de la série opposée. Ainsi lorsqu'on rencontre quelqu'un qui, dans sa conversation, montre de la sensibilité, de l'imagination, ou des tendances passionnées, on peut hardiment en conclure qu'il possède également la plus grande partie des autres facultés substantielles, et qu'il manquera de celles de l'ordre virtuel; tandis que si ses idées prennent une tournure de raisonnement, de sensiblerie ou d'exaltation, il sera sûr que l'ordre virtuel régnera dans son caractère et qu'il en possédera les avantages comme les vices, tandis que l'ordre potentiel lui fera à peu près défaut en bien comme en mal.

De là il suit encore que les facultés du même ordre se développent ensemble; ainsi, plus un homme sera impressionnable, et plus ses sentiments, ses idées, son sens commun, sa mémoire, son imagination seront remarquables; tandis que plus il sera lourd et insensible, moins les facultés potentielles seront développées en lui. Mais un homme, fût-il lourd et

épais, pourra néanmoins posséder de l'attention, de la réflexion, avoir de fortes pensées et même de la fantaisie; et réciproquement, un homme de raison, de jugement, un humoriste et un exalté, pourra manquer de sentiment, d'idées, d'esprit et être en apparence peu intelligent. En conséquence, une nation qui cultivera éternellement les arts, les sciences et l'industrie, avec goût, esprit, idées, imagination, n'en apprendra pas davantage à réfléchir ni à raisonner; tandis qu'une autre fort instruite, riche en pensées et capable des plus profondes spéculations rationnelles, pourra manquer constamment de goût, d'esprit, d'idées et de sens commun.

C'est donc cette nature exclusive et catégorique des deux ordres de l'âme qui est le principe de la formation des caractères, ainsi que celui de leur diversité. En conséquence *bien saisir la distinction et la solidarité des facultés de chaque ordre, est le premier pas à faire dans la connaissance des hommes et de nous-mêmes.*

En appliquant cette règle à la connaissance du caractère humain, on comprendra qu'il n'y a en réalité que trois genres de caractères; le premier où dominent les facultés potentielles; le second où prévalent les facultés virtuelles; et le troisième où les deux ordres sont plus ou moins équilibrés. En dehors de ces trois groupes, il n'y a qu'à considérer les nuances infinies que peuvent présenter les variétés du développement de chaque caractère, et le degré de virtualité générale qui en est le résultat unitaire. De façon que pour nous faire une idée approximative de ces trois genres de caractères dans la diversité de leurs nuances, nous allons d'abord les examiner à troisdegrés différents de leur développement :

à l'inférieur, au moyen et au supérieur; par ce procédé l'on pourra apprécier l'économie générale qui préside à leur formation et à leurs progrès. Puis lorsque ces diverses espèces de caractères auront été déterminées, j'entrerai à leur sujet dans quelque détails plus circonstanciés pour montrer l'influence qu'ils exercent sur la destinée humaine. Voilà la méthode que je vais suivre dans l'examen du caractère des hommes, et j'espère, de cette manière, y trouver des éclaircissements satisfaisants sous beaucoup de rapports. Mais avant de commencer je dois faire remarquer que, dans tous les caractères, les facultés potentielles sont plus faciles à découvrir que les facultés virtuelles, parce que les premières sont permanentes et pour ainsi dire visibles, tandis que les dernières ne se font sentir que par l'action et ne se découvrent que dans l'emploi qui en est fait, c'est-à-dire par occasion et d'une façon intermittente. L'extérieur de ceux-ci est donc plus trompeur que celui des autres.

1. Des caractères de l'ordre substantiel.

Chez l'individu dont les propriétés de cet ordre sont placées à *un degré inférieur*, et dont les facultés virtuelles sont peu actives, la sensibilité sera faible, la mémoire lente, l'imagination grossière, les sentiments étroits, l'esprit aura de rares saillies, les idées seront vulgaires, le sens commun peu éveillé, la spontanéité très-instinctive, la nature morale peu délicate et l'honneur assez accommodant. Cet homme comprendra donc les choses difficilement et se limitera de lui-même à une spécialité très-ordinaire. Si cette nature est passionnée, on comprendra quelle brutale violence elle doit mani-

fester. Dans l'état normal, par contre, elle doit produire par exemple un ouvrier régulier, qui, s'il sait un métier, sera laborieux, peu inventif, très-routinier, mais assez exact dans son genre borné. Dans une condition plus relevée où l'instruction et l'éducation auront pu intervenir utilement, cet homme se modifiera sans doute en sa faveur, mais il conservera néanmoins sa nature routinière, égoïste et passionnée; car on le sait, quoi qu'on fasse pour développer l'instruction et l'éducation, le naturel est si persistant « qu'on a beau le chasser, il revient toujours au galop. » Toutefois ce caractère déjà vulgaire dans nos fortes races, serait à déterminer d'une manière encore plus grossière, plus paresseuse et plus impuissante, si l'on descendait dans les derniers rangs des races humaines, ainsi que j'aurai l'occasion de le faire remarquer dans le prochain chapitre.

Lorsque les propriétés de l'ordre potentiel ont acquis un développement *moyen* dans les individus, on aperçoit chez eux des facilités remarquables; car ils ont de la sensibilité, de bons sentiments, de la mémoire, de l'imagination, du bon sens, une spontanéité charmante, de l'esprit, du goût, de l'honneur. Ils ont de l'aplomb, payent volontiers de leur personne, sont intègres, ont l'esprit de corps, se battent bien à la guerre, aiment le monde, parlent facilement et sont généralement des hommes agréables, d'un naturel heureux et de bonnes manières. Sans doute ils n'aiment pas beaucoup à réfléchir, ne prêtent pas volontiers l'attention si l'on ne sait leur plaire ni les intéresser; les longs raisonnements les fatiguent et la conscience n'est pas leur fort, car ces qualités appartiennent à l'ordre virtuel.

L'activité rationnelle leur servira pour la science, pour la méthode, pour la règle, l'ordre, la discipline et la législation; mais point pour diriger leur conduite, ni pour régler leurs actions ordinaires. Ces personnes quelque instruites qu'elles soient, obéiront toujours à leur spontanéité naturelle. Dans les arts, ils préféreront la forme, le dessin, le style, la couleur à la pensée, à la haute inspiration; ils perfectionneront tout ce qui tiendra à l'exécution à l'harmonie de l'œuvre, mais l'élan et l'invention, leur feront défaut. Dans les sciences ce ne seront pas les esprits fins de Pascal, mais des géomètres; ils s'attacheront aux sciences exactes et naturelles, et en philosophie ils préféreront la morale, la politique et la logique aux recherches des rapports généraux et des idées transcendantes. En industrie, ils s'attacheront surtout aux petites, perfectionneront les détails, y mettront du goût et de l'art, mais ne s'aventureront qu'à bon escient. Les découvertes, les grandes entreprises, les affaires lointaines ne sont pas leur fait; ils seront spécialistes, exclusifs et souvent routiniers.

Si leur éducation est mal faite, ils seront enfin passionnés, vaniteux, effrontés, égoïstes, sans honneur et sans pudeur; ou bien ce seront des gens à préjugés, encroûtés, ennemis des nouveautés, formalistes et avares.

Les hommes *supérieurs* de l'ordre substantiel possèdent naturellement toutes les facultés de cette série d'une façon remarquable, bien que le défaut des propriétés de l'ordre virtuel doive se remarquer, autant dans leurs œuvres que dans leur caractère. On rencontrera donc chez eux une sensibilité exquise, des facilités de mémoire, une brillante imagination, le sentiment du beau, souvent aussi du bien, un grand caractère, du

goût, du tact, une grande spécialité, un amour de la perfection, beaucoup d'esprit et de bon sens. Mais, par contre ils seront exclusifs, n'inventeront pas beaucoup et brilleront plus par la forme, le style et l'harmonie que par l'inspiration, la portée et la diversité.

Parmi les plus grands hommes de ce genre on doit citer, par exemple, Bossuet, Racine, Raphaël, Buffon, dont la qualité principale était la perfection dans leur spécialité, mais qui ne s'aventuraient guère en dehors, ni n'inventaient rien de nouveau. Puis encore dans une autre nuance, on peut y comprendre Rabelais, Montaigne et Voltaire, dont l'esprit, le bon sens, l'imagination et l'originalité ne laissaient rien à désirer, mais qui n'approfondissaient que peu et vivaient en épicuriens selon leur caprice, en se moquant des choses souvent les plus respectables.

2. Des caractères de l'ordre virtuel.

En examinant à leur tour les trois degrés de l'ordre virtuel, on y trouvera également une diversité remarquable de qualités morales et intellectuelles.

Ainsi, chez les individus placés sur l'échelon *inférieur* de cet ordre, et dont la nature est également grossière et brutale, on rencontrera quelques habitudes de réflexion et de conscience, à côté d'une insensibilité assez prononcée; le besoin de s'élever l'âme, en même temps que des goûts vulgaires; des éclairs d'idéal et des sensualités ou des brutalités incroyables. Ce sont donc des êtres où se rencontrent des contrastes singuliers, et que l'on n'inventerait pas s'ils n'existaient réellement. En France on ne les connaît guère, puisque la race y a

le caractère de l'ordre substantiel; mais en Allemagne et en Angleterre ils se présentent en grand nombre. Ainsi, comme la sensiblité leur fait défaut, ou à peu près, ils voient les choses bien plus telles qu'ils les pensent, que telles qu'elles sont; et comme leur pensée est peu éclairée, peu énergique et que d'ailleurs la sensibilité qui leur manque est l'origine de nos connaissances, ces natures offrent des exemples d'entêtements, de maladresses et de bêtises dont on ne se fait nulle idée. Il résulte de cet état mental que dans les circonstances un peu compliquées où leur intelligence est en défaut, le fouet, la schlague et le knout seuls ont raison d'eux; car l'instruction primaire elle-même ne parvient pas toujours à dégourdir leur entendement. Telle est la cause qui perpétue ces corrections dégradantes, non-seulement en Angleterre, en Allemagne, mais encore en Suisse où tout le monde est citoyen et sait lire et écrire. Cette ineptie partielle n'empêche pas que les populations inférieures de ces pays ne fournissent des ouvriers, des cultivateurs, des artisans utiles et honnêtes; mais elle contribue beaucoup à y entretenir l'esprit de caste et le pouvoir des supériorités sociales.

Si, par contre, à ces dispositions virtuelles, les individus unissent une nature moins épaisse et plus impressionnable, alors ce seront des gens d'une intelligence ouverte, qui comprendront les choses assez aisément, qui verront souvent juste, critiqueront quelquefois avec à propos et seront faciles à instruire. Cependant ces gens, n'ayant point de fond solide et résistant, se fatigueront vite, travailleront peu, parleront plus qu'ils n'agiront, feront leur ouvrage d'une façon superficielle, à la hâte, et le laisseront inachevé.

Ces hommes ne sont ni commodes, ni agréables à employer, car leurs prétentions sont élevées, et cependant on ne peut leur confier qu'un travail au-dessous de leurs moyens. Leur conduite également ne répond pas à leurs promesses, elle est inégale, intermittente, et, sans s'en apercevoir, ils obéissent à leur instinct de paresse et de sensualité, au lieu de leur volonté et de leur conscience. Ce sont ordinairement des ouvriers nomades, qui changent d'atelier comme de pays, des camarades difficiles à vivre, des maris irascibles, et souvent de mauvaises mœurs. Cette sorte de gens se trouve encore assez fréquemment en France et en Italie.

Dans les conditions *moyennes* de ces caractères virtuels, et lorsque la nature, sans être grossière, est pourtant encore assez solide et épaisse, on remarquera en eux des propensions à la vie matérielle, au confort et à la sensualité, unies à une activité intelligente, entreprenante et à des tendances idéales et pures ; tels que l'Allemagne et surtout l'Angleterre nous les fournissent en grand nombre. Les mœurs en seront sensiblement matérielles, et cependant réglées et embellies par des habitudes sévères, studieuses, actives et réservées. L'idéal, l'enthousiasme et l'exaltation y empêcheront et y cacheront bien des faiblesses et des turpitudes, et l'hypocrisie ne se chargera que trop souvent de compenser la raideur des usages. La littérature sera le miroir fidèle de cette dualité si contrastée d'une nation. On y trouvera les qualités et les défauts de l'humour et de la fantaisie, les tableaux les plus ravissants de sainteté, de dévouement et d'abnégation, à côté d'autres de la plus hideuse espèce, des beautés sublimes accouplées à des défectuosités étranges. Dans les arts,

l'inspiration, les intentions, la partie intellectuelle auront plus de mérite que l'exécution. Dans les sciences on préférera souvent l'utile et le pratique aux recherches théoriques; et d'autres fois on ne visera qu'au transcendant et l'on y méconnaîtra la réalité. Le commerce et l'industrie fleuriront surtout dans ces pays où la matière a tant de prix, et où l'esprit se plaît aux entreprises, aux aventures et expéditions lointaines.

Mais lorsque dans ce genre de caractères la nature n'a pas cette solidité particulière, et que l'activité volontaire y manque d'un lest suffisant, alors les propriétés potentielles y aidant un peu, l'esprit aura de l'élan, de la hardiesse et même de la témérité. Ces hommes seront inventifs, aventureux, cosmopolites, universels; se répandront dans toutes les carrières, seront des critiques, des savants, des artistes, des novateurs en tout genre. Ce sont les esprits fins de Pascal, des penseurs pénétrants, primesautiers, humoristes et fantastiques, qui ne craindront pas dans leur cabinet de heurter le goût du public, de sortir de la routine et de soulever les esprits contre eux; mais qui auront souvent des défaillances, des insuccès, des défauts de mémoire, des fatigues morales, des craintes chimériques. Ils ne seront donc que rarement disposés à affronter directement le public, seront enclins à la distraction, s'énonceront ordinairement avec peine et leurs œuvres resteront le plus souvent inachevées, parce que la réalisation pratique des choses exige des efforts permanents, que la faiblesse de leur ordre potentiel leur rend très-pénibles, sinon impossibles. De là des douleurs intimes, des existences mal assurées, des luttes et des désespoirs; quelquefois des suicides, d'au-

trefois des besoins de retraite et de renoncement. C'est dans leurs rangs souvent que se recrutent les moines et les prêtres, car par leurs dispositions virtuelles, ils sont portés vers l'exaltation et la vie contemplative, et par leurs sentiments froissés, ils sont aisément dégoûtés de la vie et disposés à en méconnaître les vicissitudes sévères, mais salutaires.

Cependant lorsqu'enfin ces propriétés virtuelles s'épanouissent dans *toute leur puissance*, elles constituent évidemment des hommes de génie. L'activité de la force essentielle, ne connaissant d'autre limite que celle de sa propre énergie, ces esprits en reçoivent une tendance à l'universalité. Ils se font remarquer le plus souvent dans plusieurs branches, et se font inventeurs dans toutes les spécialités qu'ils entreprennent. Ces hommes distingués voient plus loin, plus juste, et plus vite que d'autres, examinent toutes les questions, remuent tous les problèmes, sont à la tête de tous les progrès et sont infatigables pour créer, pour découvrir, pour réformer et même pour détruire. Le plus souvent ils sont généreux, enthousiastes, dédaignant la fortune, se sacrifiant à leurs idées et poussant souvent leur dévouement jusqu'au martyre. De ces natures on fait les apôtres, les saints, les révolutionnaires, les réactionnaires et les grands aventuriers. Leurs œuvres ont beaucoup d'élévation, renferment de grandes beautés, des vérités sublimes; cependant elles se ressentent aussi de cette intermittence inhérente à l'activité de notre force essentielle, car leurs travaux ne touchent que rarement à la perfection, et leur caractère se ressent de ce défaut d'égalité et de permanence.

Parmi les hommes supérieurs qui semblent avoir

puisé leur principal mérite dans ce genre de dispositions, je crois pouvoir citer Descartes, Newton, Spinoza, Pascal, Leibnitz, Corneille, Fénelon, Michel-Ange, Shakespeare, Rousseau, Kant, Montesquieu, Lamennais, qui tous ont été de profonds penseurs, des novateurs hardis et des chefs d'école. La plupart d'entre eux ont été célèbres à plus d'un titre, tout en laissant plus ou moins à désirer sous d'autres rapports, soit que leur conduite, ou que leurs œuvres présentassent des lacunes, des inégalités ou des exagérations regrettables.

3. Comparaison des deux genres de caractères.

Les caractères de l'ordre virtuel nous montrent ainsi tout autant de distinction, de variété et de fécondité, que ceux de l'ordre substantiel. L'un et l'autre de ces ordres produit des hommes de génie et souvent aussi de grands caractères; mais bien que les supériorités des deux catégories possèdent certainement une grande harmonie dans le développement de toutes leurs facultés, chacune d'elles conserve néanmoins un cachet distinctif qui la rattache soit à l'un soit à l'autre groupe. C'est ainsi que les mêmes matières ont été traitées, et que la même carrière à peu près a été suivie par Bossuet et par Fénelon, par Montaigne et par Pascal, par Racine et par Corneille, par Raphaël et par Michel-Ange, ou par Voltaire et par Rousseau; cependant quelle différence leur nature personnelle n'a-t-elle pas imprimée aux résultats de leur vie et de leurs travaux!

Bossuet était un prélat et un orateur parfait, un théologien ferme, éclairé, et d'un remarquable bon sens. Il a été le grand propagateur des libertés galli-

canes, le défenseur chaleureux des persécutions protestantes, l'admirateur convaincu du grand roi, et l'inventeur tardif du droit divin. C'était un homme de toute pièce, qui était si étroitement circonscrit dans sa spécialité épiscopale, qu'il ne sut même pas faire l'éducation du fils de son souverain adoré. Cependant, malgré son rigorisme envers ses adversaires, il n'oubliait ni ses intérêts personnels, ni les agréments de l'existence. — *Fénelon*, comme lui, était un illustre prélat et un écrivain d'une grande perfection. Mais il ne se limitait pas exclusivement aux devoirs de sa charge, et ne se traînait pas majestueusement dans les chemins battus. Il était pour son époque un homme de progrès, un novateur osé. Son orthodoxie a été suspectée, sa politique déplaisait à la cour, sa bienfaisance était inépuisable, et il s'occupait avec bonheur de l'éducation. Celle du duc de Bourgogne lui a fait grand honneur, et ses écrits sur l'éducation des filles font encore autorité. Le génie de Fénelon était donc souple, varié, désintéressé, indépendant et progressif. Toutefois il a fini par incliner vers un mysticisme sentimental qui n'était peut-être pas digne de son caractère élevé.

Pascal doutait de la raison humaine comme Montaigne. C'était ce profond mystère, qui, pendant leur vie, les préoccupait tous deux. Mais le premier, malgré son génie varié, son esprit pénétrant, sa haute raison, manquait de solidité substantielle. Son âme ne sut pas dominer les agitations de sa conscience. Sa belle intelligence se perdit, faute d'un point d'appui intime, dans sa mémorable exaltation religieuse. — *Montaigne*, au contraire, fit preuve d'une nature plus solidement constituée, puisque tout en reconnaissant comme Pascal

les grandes incertitudes de la raison humaine, il n'en conserva pas moins l'équilibre de sa conscience, porta son doute avec aisance, se moqua de l'orgueilleuse en homme de sens et d'esprit, et vécut et mourut dans la plus entière quiétude.

Corneille eut plus d'initiative et d'élévation que *Racine*. Il montra, comme dit Labruyère, « les hommes comme ils devraient être, et Racine, comme ils sont. » Le premier créa magistralement la tragédie française, fit des chefs-d'œuvre, où l'on trouve plus d'une faiblesse. Le second, qui porta la poésie tragique à la perfection, ne s'éleva jamais aussi haut que son illustre devancier. Racine, homme du monde consommé, travaillait assez facilement ; un jour il s'affaissa blessé mortellement par sa disgrâce ; tandis que Corneille aimait la solitude, écrivait avec difficulté, s'énonçait encore plus difficilement, et se contentait toujours d'une modeste existence.

Raphaël, le fidèle amant de la Fornarina, a répandu dans ses œuvres l'éclat du beau dans sa plus grande pureté, et mérité incontestablement, comme peintre, l'admiration dont il est universellement l'objet. La perfection de ses œuvres (1) toutefois n'est, à vrai dire, qu'à la surface ; elle ne pénètre pas suffisamment dans l'âme, parce que l'esprit du peintre manquait de pénétration. Ses qualités étaient plutôt dans sa nature que dans son intelligence ; aussi ne se plaisait-il que dans sa grande spécialité et dans une société d'artistes de mœurs irrégulières. — *Michel-Ange* avait une tout autre dispo-

(1) Cette appréciation des deux grands artistes est extraite du jugement que M. Cousin porte sur eux, p. 481, de son livre *du Vrai, du Beau et du Bien*.

sition morale et intellectuelle. Sa grandeur est dans sa pensée; ses œuvres, sans être de la dernière perfection, remuent profondément. On sent qu'il y poursuit un idéal élevé, et qu'il puisait ses inspirations dans une âme d'élite. De plus, son esprit abordait différentes spécialités avec une grande supériorité. Il était aussi bon ingénieur qu'architecte, sculpteur et peintre éminent; et, dans sa vie privée, il ne se dégrada pas par une conduite dissolue; il préféra la solitude au monde, et porta dans son cœur un amour chaste et discret pour une grande et noble dame.

Rousseau et *Voltaire* se sont jetés tête baissée dans nos plus grands démêlés sociaux, et sont considérés, à juste titre, comme les deux pères de la Révolution. Le premier, cherchant à approfondir la raison des choses, écrivait et agissait par principe, était raide et intraitable en public, mais affectueux et bon dans la vie privée. Le second détestait les systèmes, brillait par son esprit et son bon sens, aimait la vie et le monde, et prenait les choses par leur côté saillant. Rousseau était à la fois musicien, botaniste, philosophe et romancier, rêvait à l'idéal, et s'exprimait souvent en style déclamatoire. Voltaire n'était que littérateur, maniait vivement la plume, exerçait sa verve sur tous les sujets, mais ne s'émouvait que de ce qui le frappait, et prodiguait presque au hasard l'encens et la satire. Voltaire ne demandait de l'inspiration qu'à son indignation ou à sa belle humeur. Il écrivait beaucoup, travaillait facilement et parlait avec abondance ; tandis que Rousseau parlait difficilement en public, raturait et surchargeait ses manuscrits et consacrait beaucoup de temps et de soins à ses œuvres. Le contraste entre ces deux génies était grand,

leurs caractères n'avaient aucun point de contact ; et bien qu'ils poursuivissent le même but révolutionnaire et se complétassent mutuellement dans leur œuvre, ils se détestèrent cordialement, plus par antipathie naturelle que par d'autres motifs. C'est que lorsque deux hommes portent en eux les qualités distinctives des deux ordres moraux et intellectuels d'une façon aussi tranchée, ils diffèrent trop pour ne pas se blesser et se heurter souvent, et pour ne pas finir par se méconnaître et se détester réciproquement.

On pourrait multiplier ces exemples, car ils foisonnent dans la société humaine ; mais ceux que j'ai cités suffisent, à mon avis, pour faire apprécier l'influence que l'élément prédominant de l'âme exerce sur le caractère des hommes, sur leurs talents, sur leurs carrières et sur leur conduite ; car les grands avantages, comme certains inconvénients de l'ordre potentiel, se reconnaissent certainement chez Bossuet, Montaigne, Racine, Raphaël et Voltaire, tandis qu'il en est de même des qualités et des défauts de l'ordre virtuel chez Fénelon, Pascal, Corneille, Michel-Ange et Rousseau.

Ces exemples ne concernent cependant que les résultats généraux de la carrière et des travaux de ces caractères de nature opposée. Mais si l'on pénètre plus avant dans l'intimité de leur manière d'être, cette diversité se présente sous un nouvel aspect. Ainsi, comme les caractères de l'ordre virtuel ont une tendance à l'universalité, il y en a aussi qui ont celle de la versatilité ; ceux de l'ordre substantiel, ayant les propriétés de la permanence et de la spécialisation, ne comprennent pas ces changements de front, s'en froissent, et les méprisent souvent d'autant plus injustement que l'esprit

de parti s'y trouve intéressé. Rappelons-nous, à ce sujet, ce qui est, par exemple, arrivé à Lamennais, au comte Rossi et à M. Sainte-Beuve.

Lamennais a changé au moins sept fois d'opinion dans sa vie. Voici une note extraite du journal *le Siècle* du 25 octobre 1864, qui nous les raconte :

« ..... La discipline de l'école, dit cette feuille, les observations des maîtres répugnaient à sa jeune et ardente imagination, et il s'en affranchissait bien vite et presque complétement..... Il aimait la solitude de La Chenais, petit manoir paternel, où il s'instruisait tout seul, pour ainsi dire, sous la direction d'un vieil oncle, dont les sages conseils ne lui manquèrent pas. Voltaire et Rousseau étaient alors ses auteurs favoris; à douze ans, dit-on, il savait par cœur le *Dictionnaire philosophique* et la *Profession de foi du vicaire savoyard*... Cependant, à peine eut-il atteint l'âge d'homme qu'en 1807, il publiait les *Réflexions sur l'état de l'Eglise*, livre passionné dans lequel il traitait rudement la philosophie du dix-huitième siècle, l'indifférence religieuse, et ne voyait de sécurité pour la société que dans le gouvernement d'un seul. Cependant, après quelques années de là, il se livrait contre cet heureux génie à des attaques excessives. Au retour de Napoléon, il se sauva en Angleterre, 1815. Quelques mois après son retour en France, il reçut les ordres, 1816. Dans le courant de l'année apparut le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, qui retentit encore comme un immense coup de tonnerre, et que saluèrent des plus vives acclamations les catholiques et tous les défenseurs de l'ancienne royauté. Les trois autres volumes ne furent pas accueillis avec la même faveur par le clergé, quoique l'auteur y lançât l'anathème aux institutions libérales, à toutes les conquêtes de cette révolution, dont il allait devenir le plus vigoureux athlète. En 1827 il commença à croire au triomphe de la démocratie; seulement il voulait que la liberté fût conduite par le clergé. C'est cette doctrine qu'il soutenait dans l'*Avenir* avec M. de Montalembert et l'abbé La-

cordaire. Poursuivi pour avoir soutenu que les évêques devaient recevoir leur institution uniquement du Saint-Siége, il en garda une profonde rancune à la monarchie de Juillet. Après son retour de Rome il se retira à La Chenais où il garda le silence pendant deux ans, pendant lesquels un nouveau changement se produisit dans son âme, et il publia les *Paroles d'un croyant*, le plus terrible des livres révolutionnaires qui ait été écrit de notre temps, 1834. Puis il s'attaqua à la révolution de Juillet dans le livre : *L'Esclavage moderne, le Pays et le Gouvernement.* »

On voit par ce récit comment cette âme si énergique, dès l'âge le plus tendre se formait d'elle-même, se creusait un sillon dans son entière indépendance, sans jamais s'attacher à rien solidement. Comment avec une inquiète activité, Lamennais se heurtait aux circonstances qui lui semblaient des obstacles, s'appliquait à les vaincre, et à les réduire sans reculer devant aucune extrémité. Cet homme de génie a réellement été le type d'un esprit de l'ordre virtuel, aussi indépendant, actif, hardi, que versatile. Blâmé par le parti clérical, il fut naturellement absous par les républicains. Le comte Rossi, au contraire, eut le sort opposé, il eut la chance de plaire aux premiers et de s'attirer la haine des derniers. Voici ce que le même journal avait publié quelques années auparavant (4 janvier 1862) sur ce malheureux homme d'État :

« Le peu d'estime que nous a toujours inspirée, au point de vue politique, le caractère versatile de M. Rossi, nous oblige à reconnaître en lui certaines qualités précieuses. Tout ce qu'une instruction profonde, un esprit pénétrant, une activité incessante, une connaissance parfaite des langues et des législations étrangères, peuvent donner d'avantages à un diplomate,

M. Rossi l'avait mis au service du gouvernement du roi Louis-Philippe. Il lui a même été sincèrement dévoué, comme il l'aurait été au Grand Turc, si celui-ci l'avait employé. A la différence de M. de Talleyrand, qui trahissait toutes les causes qu'il devait servir, M. Rossi les soutenait toutes sans arrière-pensée tant qu'elles étaient triomphantes. Il faisait de la diplomatie, comme les condottieri font la guerre, changeant de maître aussi souvent que la fortune changeait de favori : espèce de bravo politique, comme il en faut quelquefois, mais dont un gouvernement honnête doit se garder. Tour à tour Italien, Suisse, Français, puis encore Italien, successivement conspirateur, professeur, comte et ambassadeur de Louis-Philippe, citoyen romain et ministre du pape, qu'est-ce donc que M. Rossi, sinon un caméléon politique qui échappe à toute classification ? »

Cette apostrophe virulente, inspirée par le fiel de l'esprit de parti, nous montre aussi dans cette seconde personnalité la versatilité engendrée souvent par les propriétés virtuelles, et l'antipathie qu'en ressentent les natures potentielles. M. Sainte-Beuve sait aussi de quelle haine sont capables les partis délaissés; cependant, à l'entendre, ses pérégrinations philosophiques et littéraires ne paraissent pas bien coupables.

« J'ai commencé, dit-il, par le dix-huitième siècle, par Tracy, Daunou, Lamark. J'ai tout traversé, tout côtoyé; mais dans toutes ces traversées, je n'ai jamais aliéné ma volonté et mon jugement; je n'ai jamais engagé ma croyance. Mais je comprenais si bien les choses et les gens, que je donnais les plus grandes espérances aux sincères qui voulaient me convertir et qui me croyaient déjà à eux. Ma curiosité, mon désir de tout voir, de tout regarder de près, mon extrême plaisir à trouver le vrai relatif de chaque chose et de chaque organisation, m'entraînaient à cette série d'expériences qui n'ont été pour moi qu'un long cours de physiologie morale. »

C'est ainsi qu'il arrive, en effet, que des hommes

d'intelligence, plus portés par leur activité rationnelle à l'expérience et à l'étude, que par leur nature à s'attacher à une croyance et à se spécialiser dans une seule doctrine, ignorent le besoin de se fixer, mais s'intéressent à tout examiner. Il est vrai qu'avec des hommes de ce genre rien ne se fonde, ni ne se perpétue; mais aussi rien ne s'encroûte, ni ne pourrit; et tant que ces esprits auront des critiques fondées à opposer à un parti quelconque, il sera aussi certain que ce parti renferme des vices qui l'empêchent de réaliser complétement ses vœux.

Ces trois nouveaux exemples nous apprennent donc que les caractères où l'ordre virtuel domine sont autant portés à la versatilité qu'à l'universalité ; que les uns, comme Pascal, Michel-Ange, Descartes et Leibnitz, poursuivent plusieurs carrières à la fois, que d'autres, comme Lamennais, Rossi et Sainte-Beuve, y passent successivement. C'est la même cause et les mêmes effets, avec une différence de temps et de procédé.

Cette universalité des esprits virtuels n'est pourtant pas aussi absolue qu'elle ne trouve ses limites dans les propriétés mêmes de leur caractère, et dans la spécialité de leur talent. Il y en a parmi eux qui, trop enclins à la pensée, sont incapables, quelque effort qu'ils fassent, de devenir de vrais poëtes, ni de vrais artistes, ainsi qu'il est arrivé par exemple à MM. Listz, Wagner, Berlioz et à M. Sainte-Beuve lui-même. Ce dernier effectivement n'a jamais pu se défaire de ses habitudes de critique et de penseur, car dans ses essais de poésie et de roman, on l'a toujours vu manquer d'inspiration, de spontanéité, de sentiment et de naturel. Voici ce qu'a observé à ce sujet un critique éclairé,

M. Scherer, dans le journal *le Temps* du 21 avril 1862.

« ..... L'auteur ne se fait pas d'illusion sur le succès de ses tentatives. Ses vers ne le satisfont qu'à demi. Il se plaint que ce soient :

« *Des vers à force d'art et de vouloir venus,*
« *Des vers tout inquiets et de leur sort chagrins.*

M. Sainte-Beuve a mis le doigt sur le vif du défaut. On sent trop la volonté dans ses poésies. Il y a plus de science qu'il n'en faudrait. Il y manque la plénitude, le souffle intérieur, la puissance plastique qui pétrit souverainement l'argile. Ce sont, à tout prendre, des études plutôt que des créations. »

Quant au roman *Volupté*, le critique lui adresse les mêmes reproches et termine en disant :

« ..... Pour nous, Volupté est essentiellement un fragment des mémoires de l'écrivain. Tout d'abord les mémoires de sa pensée. »

C'est qu'en effet autre chose est d'être penseur, esprit fin, critique délicat, que poëte, qu'artiste, ou musicien ; et plus d'un homme de talent et de savoir en a fait l'épreuve à ses propres frais. MM. Listz, Wagner et Berlioz en sont un autre exemple; car ce sont des artistes de la pensée musicale, mais non des artistes de sentiment, de nature, d'inspiration, des poëtes véritables. Chacun sait avec quelle hardiesse d'intention et de conviction ils se sont lancés à la recherche de nouveaux procédés de composition, tout comme on poursuit l'application d'une invention nouvelle. Le succès n'a pourtant pas couronné leurs nombreux efforts, quoiqu'il soit certain que ce sont des musiciens consommés, qui partent peut-être d'idées fort justes ; et qui ont peut-être aussi la conception d'un nouveau monde tonal; toujours est-il que ce n'est pas la nature musicale qui parle en eux, et qui leur a inspiré jusqu'à présent

leurs créations. C'est par un effort de leur volonté et de leur pensée qu'ils ont espéré réformer l'art ; et c'est cette prétention insolite qui leur a fait défendre, comme à M. Sainte-Beuve, l'entrée dans le bois sacré du temple.

Il en est de même de l'artiste qui veut, au contraire, se faire professeur, et qui croit que parce qu'il est supérieur dans l'art de l'exécution, il est capable d'enseigner ce qu'il sait et de faire de bons élèves. C'est là une grosse erreur, qui n'est que trop généralement répandue. L'artiste est virtuose, principalement par les propriétés de sa nature ; il se forme spontanément sans raisonner son art ; et s'il le raisonne, c'est toujours au point de vue de son propre sentiment et de sa propre nature ; rien n'est plus évident. Or le vrai professeur étudie l'art qu'il enseigne au point de vue général ; il doit donc le connaître dans tous ses détails, et maint virtuose fameux pourrait profiter de ses conseils. De plus il doit enseigner l'art selon les dipositions spéciales de l'élève, en développer les qualités, remédier à ses défauts et dans tous les cas savoir en faire quelque chose. Tandis que le virtuose se borne à montrer comment il s'y prend lui-même et abandonne l'élève à ses propres essais. Si celui-ci réussit, c'est bien, et l'artiste se croit excellent professeur ; mais s'il échoue, l'artiste s'en lave les mains. C'est l'élève qui en pâtit; on se croit en droit de dire qu'il n'a pas de dispositions, quand c'est son maître qui manquait des qualités du professorat.

Le vrai artiste est en général par essence un mauvais professeur ; et les grands virtuoses en musique, en peinture et en déclamation peuvent servir de modèles,

mais ne devraient jamais être chargés d'aucun enseignement. C'est ce qui explique les reproches fondés que l'on adresse au Conservatoire de musique et de déclamation, où nos grands acteurs, chanteurs et instrumentistes sont chargés des cours, et d'où sortent si peu de sujets vraiment capables et distingués, bien qu'il y ait là une pépinière de jeunes talents exceptionnels.

« Le Conservatoire n'a pas jusqu'ici produit de très-brillants résultats. Il serait facile de le montrer par des exemples. Ainsi Molé, Fleury, Talma, mademoiselle Mars, Rachel, madame Allan ne sortaient point de ces classes de déclamation, le plus souvent nuisibles au naturel et à la simplicité, deux conditions essentielles de succès légitimes au théâtre. »

« Je partage entièrement cette opinion qui a trouvé de nombreux partisans aux conférences de la rue Scribe (1). »

C'est encore là ce qui justifie la mesure prise récemment par le gouvernement pour la réorganisation de l'enseignement à l'école des Beaux-Arts, et par laquelle il a enlevé la direction des études aux membres mêmes de l'Académie. En effet, il est inévitable que la différence catégorique des deux ordres essentiels de l'âme ne se manifeste pas dans toutes les circonstances, et surtout dans l'instruction qui est une spécialité rationnelle, et dans l'art qui en est une naturelle et spontanée.

Cette divergence des caractères que je viens de signaler dans les arts et en littérature se rencontre dans toutes les conditions de l'ordre social et dans chaque branche de l'activité humaine. Les uns, obéissant à leurs instincts, à leur sens commun, à leur nature, se concen-

(1) Le Journal *le Siècle* du 18 juin 1867. *Soirées littéraires de l'Athénée.*

trent sur leurs affaires propres, ne voient pas au delà et y réussissent à force de constance et de suite. Les autres, suivant l'activité de leur pensée, voient tout, essayent, inventent et s'aventurent, mais n'arrivent que rarement à avancer leurs intérêts personnels. Ainsi en politique nous avons les conservateurs et les révolutionnaires; dans les arts, les classiques et les romantiques; dans la science, les géomètres et les esprits fins; dans l'industrie, les inventeurs et les gens de métier. Non pas que tout y soit à classer d'une façon tranchée, puisque d'abord dans la réalité tout se touche, s'influence et se nuance réciproquement, et qu'ensuite, dans nos vicissitudes personnelles, beaucoup d'intérêts se mêlent à nos prédilections morales, et s'imposent à nos résolutions. Mais malgré ces influences contraires ou étrangères, il est certain que lorsqu'une question surgit qui intéresse plusieurs classes de la société, ou toutes ensemble, les individus se groupent selon leurs affinités naturelles. Ceux de l'ordre virtuel donnent leur préférence et leur appui au mouvement, aux entreprises, aux grands élans et aux contrastes heurtés, sans craindre le hasard ni les nouveautés; tandis que ceux de l'ordre potentiel se rangent du côté du *statu quo*, de l'ordre, de la perfection des détails, de la sécurité du présent, du cours ordinaire des événements, et redoutent avant tout l'inconnu! En tout cas les hommes à caractère virtuel sont en tête de tous les mouvements et de toutes les nouveautés. Puis, lorsque quelques succès sont venus en justifier les efforts, et que la victoire incline vers le nouvel ordre des choses, les hommes à caractère substantiel s'y font peu à peu, consolident les avantages remportés, donnent au

nouvel ordre un fondement durable, le perfectionnent en tout sens, et en profitent eux, les premiers, bien qu'ils soient arrivés les derniers. Si, au contraire, ceux-ci ne donnent pas, par un motif ou par un autre, le mouvement tenté avorte, et le succès d'abord obtenu tourne court.

Ces divers exemples prouvent que *le concours des deux espèces de partis est aussi nécessaire dans l'ordre social que l'est, dans notre âme, la concomitance de nos deux éléments essentiels;* car il y assure aussi bien la vie et l'existence, que le progrès et la conservation : tandis qu'un ordre social sans conservateurs ou sans progressistes risquerait ou de se corrompre dans l'immobilité ou de se disloquer par excès de mouvement.

3. — Des caractères équilibrés.

A côté de ces deux grandes divisions du caractère humain, on en remarque *une troisième* qui n'a pas de prédispositions particulières très-prononcées, qui par cette raison ne conçoit pas d'occupation bien déterminée et ne se soucie ni d'inventer ni de perfectionner. Les gens de cette espèce lorsqu'ils sont au bas de l'échelle, vivent terre à terre, n'ont aucune idée qui leur appartienne, acceptent volontiers que l'on pense pour eux, qu'on les pousse et qu'on leur commande. C'est là le fond du peuple, la multitude; dont on fait les manœuvres, les ouvriers ordinaires, ou bien les petits métiers, les employés, les commis, les cultivateurs, les marchands. Pour peu cependant qu'ils aient quelque idée, ils cherchent à vivre sur le compte d'autrui et à faire travailler leur semblable, au lieu de se fatiguer eux-mêmes.

S'ils sont mauvais, ils se feront mendiants, vagabonds, voleurs et brigands. S'ils ont quelque honneur et quelque énergie, ils entreront dans les administrations, ou choisiront le métier des armes. La charge en douze temps, l'école de peloton et la théorie du bataillon, suffit à leur ambition. Un coup de main, d'ailleurs, ne leur déplaît pas de temps à autre, lorsqu'il y a quelque gloire et quelque avancement au bout.

Mais si ces hommes ont de la valeur et qu'ils possèdent suffisamment de connaissances pour comprendre le mérite des uns et des autres, pour réfléchir sur les circonstances et pour approfondir les choses ; alors ce sont des individualités précieuses pour conduire les affaires, pour diriger des maisons de commerce, des manufactures, des compagnies puissantes ; pour remplir des fonctions administratives importantes, pour commander des régiments et des corps d'armées.

Lorsqu'enfin des hommes supérieurs se forment dans ces emplois de premier ordre, qu'ils possèdent une nature bien pondérée, un caractère ferme et élevé, un esprit calme, mais actif et pénétrant ; une intelligence qui embrasse facilement, et coordonne avec aisance un grand nombre d'éléments divers, pour les faire concourir à un même but ; alors ces grandes individualités exercent beaucoup d'ascendant sur leurs semblables, ont une aptitude supérieure pour le gouvernement des hommes et pour l'organisation des choses. Ce sont là de hautes capacités dont la place est évidemment à la tête des nations, comme hommes d'État, ministres et fondateurs d'empire. C'est ce que M. le duc de Persigny a très-bien compris, lorsqu'au Sénat (1) il s'est prononcé

(1) Séance du 11 mars 1867.

si ouvertement contre le gouvernement des orateurs; car ces hommes de talent ou même de génie, sont plutôt des artistes que des hommes d'affaires. Il leur manque tantôt la haute impartialité et la diversité d'aptitude, et tantôt la suite et la fermeté unie à la souplesse de caractère, si nécessaires au gouvernement des hommes et à la conduite des affaires d'État.

Voilà dans leur ensemble les considérations auxquelles donne lieu le caractère des hommes examiné au point de vue de la dualité de l'âme. Je crois inutile d'appeler l'attention du lecteur sur les grandes clartés que répand ce système sur cette matière si mal connue et cependant si importante; il permet de préciser avec une exactitude presque mathématique les nuances les plus diverses qui distinguent les hommes entre eux, et les causes secrètes de leurs aptitudes, de leur conduite et de leurs tendances personnelles.

OBSERVATIONS SUR LES MOYENS IMMÉDIATS POUR CONNAITRE LE CARACTÈRE DES HOMMES.

Avant de terminer cette étude sur l'influence exercée par la dualité essentielle dans la formation de notre caractère, je crois devoir faire remarquer qu'elle imprime également son cachet sur notre physique. Déjà Lavater a observé qu'un couple, dont l'un des membres avait la face ronde et l'autre à angles saillants, faisait un mauvais ménage. Cette indication m'a mis sur la trace de la différence physiognomonique, ou phrénologique si l'on veut, de la tête des personnes qui ont des caractères opposés. Je crois avoir reconnu que celles à tête ronde et à formes faciales également arrondies,

possèdent plus particulièrement les propriétés de l'ordre substantiel ; et que celles dont la tête et la face accusent plus ou moins d'arêtes saillantes et de formes osseuses, recèlent les qualités et défauts de l'ordre virtuel.

Cette observation est une première indication pour juger du caractère des personnes à première vue. A celle-là on doit encore en ajouter une seconde qui concerne leur manière d'être; car les personnes qui l'ont naturelle, gracieuse et avenante possèdent aussi les qualités et les défauts de l'ordre potentiel; et celles, au contraire, qui sont raides, brusques et inégales ont souvent les avantages et les défectuosités de l'ordre virtuel. De plus si l'on fait encore attention à la tournure des idées d'une personne ainsi que je l'ai indiqué ci-dessus (p. 206) on est véritablement à même de se faire une opinion approximative de ses qualités et de ses défauts sans la connaître plus intimement.

Bien des gens, il est vrai, n'ont pas de caractère très-tranché. Les deux ordres se mêlent en eux en des proportions plus nuancées. Alors les traits, les formes, les gestes et le langage se modifient également dans ce sens. Mais avec quelque expérience on finit pourtant par exercer sa physiognomonie d'une façon suffisamment exacte pour qu'elle puisse servir de guide aux jugements à porter.

Les peuples accusent aussi cette différence dans leurs traits généraux. Les Français, les Italiens et les Espagnols ont une manière imagée et passionnée de s'expliquer, ils ont des traits plus arrondis, un extérieur plus aisé et gracieux que les Anglais et les Allemands, qui le plus souvent sont fortement et lourdement char-

pentés, qui ont des manières ordinairement raides, heurtées et gauches, qui raisonnent presque à propos de tout et s'exaltent quelquefois. D'après ces indications diverses le caractère fondamental des peuples est également facile à classer, et sans entrer dans plus de détails on doit, à mon avis, se convaincre, par ces exemples, que *la dualité essentielle de l'âme se reconnaît même à la vue, tant elle est inhérente à notre être et nous imprime son cachet indélébile.*

CHAPITRE VI

DU GÉNIE DES NATIONS.

Le principe des nationalités préoccupe aujourd'hui les publicistes et les hommes d'État d'une manière toute spéciale, par suite de l'aspiration générale des peuples à un ordre politique meilleur, et par l'importance considérable que l'opinion publique a prise de nos jours dans le gouvernement des empires. Cependant jusqu'à présent on ne s'est pas rendu exactement compte de ce qui constitue une nation, puisque nulle doctrine n'a encore débrouillé ce problème compliqué. Le spiritualisme, pas plus que les autres systèmes, n'en a donné la clé ; et pourtant il est bien certain que les nations ne se ressemblent pas, qu'elles ne présentent pas toutes les mêmes ressources morales et intellectuelles, et que leurs caractères sont non-seulement différents, mais quelquefois contradictoires. De plus il résulte de cette diversité des peuples que les mêmes lois et les mêmes institutions ne doivent point leur être appliquées indifféremment, comme on ne le pense que trop souvent, et que la confusion des caractères nationaux ne peut avoir que des

conséquences funestes dans notre époque de rénovation générale. Chez les peuples qui souffrent, elle est de nature à entretenir de fausses présomptions ; et chez les hommes les mieux intentionnés, qui veulent y porter remède, elle fait poursuivre des projets révolutionnaires, qui ne peuvent aboutir qu'à des bouleversements stériles et regrettables. Ce n'est pas que la solution du problème social dépende uniquement de la connaissance plus ou moins exacte du génie de chaque nation, — nous verrons plus tard, lorsque nous traiterons spécialement cette question, qu'il y entre des éléments bien différents, — mais cette notion a son importance et mérite sous ce rapport, comme sous le rapport de l'étude de l'âme, d'attirer l'attention de la science morale, politique et religieuse.

Dans le génie des nations nous remarquerons, comme dans le caractère individuel, que la cause de leur diversité se trouve dans la prédominance plus ou moins sensible de l'un ou de l'autre ordre essentiel, et dans le degré de virtualité général qui en résulte. En effet, il est évident que chez les races, pas plus que chez les individus, les propriétés substantielles et virtuelles de l'âme ne sont immuables. La substance peut en être également plus ou moins sensible, solide, ou épaisse, conserver, grouper et reproduire plus ou moins facilement les sensations reçues, et se transformer plus ou moins bien sous ses impressions. La force de l'âme varie aussi d'énergie, d'intensité, d'activité, et se trouve être sujette à plus ou moins de faiblesses et d'intermittences. Il existe par conséquent chez les diverses nations des causes nombreuses de supériorité ou d'infériorité, qui les diversifient naturellement et leur font créer tout autant d'or-

dres sociaux, politiques, religieux, artistiques, scientifiques et économiques différents. L'examen de leurs mœurs, de leurs institutions et de leurs créations multiples nous amènera à constater les caractères particuliers de leur génie, et nous permettra par conséquent de déterminer :

1° *L'état du développement respectif des deux ordres essentiels chez chaque peuple* ;

2° *La prédominance de l'un ou de l'autre ordre ; et*

3° *Le degré approximatif de sa virtualité générale.*

Tel est le triple point de vue auquel je me placerai dans l'étude qui va suivre. Mais comme le cadre des matières que j'ai encore à traiter est très-étendu, je suis obligé de limiter cet examen au strict nécessaire pour obtenir les renseignements désirés sur l'origine de la diversité des génies nationaux, et sur les causes de leur état social *particulier*.

I

DU CARACTÈRE FRANÇAIS.

La première chose qui doit nous occuper dans l'étude d'un caractère, c'est l'ordre catégorique qui y domine. Jetons donc, dans ce but, un regard sur les deux listes sériaires des fonctions de notre âme (p. 203). Comparons-y les qualités et les défauts bien connus de notre nation... Dans cette vérification, je pense que personne ne s'inscrira en faux lorsque je constaterai que le Français est généralement très-impressionable, que ses sen-

sations sont vives, qu'il a de bons sentiments, que ses intuitions du vrai, du beau et du bien sont développées, que sa mémoire est précise et facile, que son imagination est aussi brillante que variée, que l'esprit qu'il se trouve le rend fier, que ses idées sont nombreuses et justes, qu'il possède beaucoup de sens, que son sentiment d'évidence est délicat, que sa spontanéité est heureuse, que sa nature morale est relativement élevée et très-honnête, qu'il se dirige ordinairement selon l'honneur, qu'il est spécialiste et qu'il tient à ses convictions et à ses habitudes avec une persistance particulière. En conséquence, l'on est autorisé à conclure de cette première vérification, que la nation française possède généralement un ordre potentiel remarquable.

En examinant la seconde liste, on conviendra probablement aussi avec moi que d'ordinaire le Français ne soutient pas longtemps l'attention si on n'a le secret de l'intéresser; que sa volonté manque de continuité; que c'est lui qui a découvert que si l'on doit avoir de la vertu, il n'en faut pas trop avoir; qu'il obéit plus à l'honneur, qu'à la conscience; qu'il est curieux, mais qu'il n'aime pas à s'instruire de lui-même; que sa spontanéité est si vive qu'il n'exerce pas assez de surveillance ni d'empire sur lui; que les idées brillantes le séduisent, mais qu'il ne creuse pas longtemps la pensée. Le Français perfectionne mais n'invente guère; il est spécialiste, mais point universel; il aime le changement à la surface des choses, mais il n'est pas versatile au fond. La fantaisie, l'humour, l'exaltation sont des exceptions chez lui; habitué qu'il est à se servir de son bon sens, la réflexion lui répugne, les longs arguments l'endorment, et l'on peut dire enfin de lui, que s'il

est le peuple le plus intelligent, il n'est pas souvent le plus raisonnable. Cette contre-vérification nous prouve donc que l'ordre virtuel laisse à désirer dans notre caractère national, et que ce n'est pas de lui que nous nous servons ordinairement pour diriger notre activité ; mais que *c'est l'ordre potentiel qui prédomine en nous et qui nous inspire communément nos sentiments, nos pensées et nos actes.*

Enfin le dernier objet de notre examen doit être d'apprécier le degré de virtualité générale du caractère. Ainsi l'on conviendra avec moi que le Français possède, au point de vue de l'ensemble de sa manière d'être, un degré de force, de vie et de solidité exceptionnel, qu'il n'est égalé par aucune autre race en audace, en énergie, et en élan. Sur le champ de bataille comme dans les folies du carnaval, dans la conduite des affaires comme dans le mouvement de sa conversation, le Français possède une activité, une séve, un brio bien connus. Tout est varié et vivant en lui. Son imagination, sa mémoire, son esprit et son bon sens débordent, petillent, le servent à propos et l'inspirent pour ainsi dire sans jamais tarir. Les jouissances tranquilles et contemplatives ne le séduisent pas ; c'est la vie sous toutes ses formes qui lui plaît ; aussi n'est-il jamais véritablement paresseux, ni indolent. Dans ses plus mauvais jours il est léger, vaniteux, fou, aiguise son esprit, fait assaut de plaisanteries, devient bavard et drôle ; mais il ne reste jamais en repos : pour qu'il s'amuse, il faut qu'il y prenne part, et qu'il se démène personnellement. Dans les circonstances ordinaires, il se distingue par son initiative en tout ce qui le touche, et se fait remarquer par son inépuisable esprit de ressource. Dans les difficultés

de la vie il se multiplie, et se trouve rarement au dépourvu; on peut presque dire qu'il ignore la défaillance, car il n'accepte pas facilement la mauvaise fortune, et ne se démoralise qu'à la dernière extrémité. Dans sa langue même se reconnaît ce puissant ressort de son caractère, car l'usage des verbes passifs ne lui est pas habituel (1).

Par suite de cette grande virtualité, le Français se répand dans toutes les directions de l'activité humaine. La guerre lui plaît, il aime la lutte, il est avide de gloire; et si les agitations politiques ne l'absorbent pas, il se prodigue dans les arts, dans les sciences et dans l'industrie. Il a toutes les aptitudes, n'imite rien servilement, imprime à tout ce qu'il touche un cachet spécial, et agrandit toutes les questions, toutes les erreurs et tous les événements par sa supériorité personnelle. Nulle histoire nationale n'est aussi féconde que la sienne en faits mémorables, en circonstances importantes. Ses annales ne se bornent pas à celles de son pays, elles comprennent en grande partie la civilisation tout entière. Aussi Frédéric le Grand l'a-t-il compris ainsi lorsqu'il disait, que s'il était roi de France, il ne se tirerait pas, en Europe, un seul coup de canon sans sa permission. C'est qu'en effet la France semble être devenue le cœur du monde civilisé; c'est elle qui déjà lors des émigrations des peuples, a arrêté à plusieurs reprises les invasions formidables des barbares; c'est contre elle que toutes les puissances se sont plusieurs fois coalisées; et c'est encore elle qui s'est emparée de l'esprit des peuples par ses idées, son goût et ses écrits. *En conséquence, il faut constater que la virtualité générale du ca-*

(1) Bescherelle, *Grammaire nationale*, p. 506.

ractère français est excessivement énergique et de grande portée.

Telles sont les trois données principales sur notre caractère qui nous serviront à expliquer nos mœurs, nos institutions, et la valeur de nos travaux dans les diverses branches de l'activité humaine. Cet examen se partagera en deux parties distinctes dont l'une concernera *l'influence de l'ordre potentiel* et l'autre *celle de l'ordre virtuel.*

1. — De l'action de l'ordre substantiel dans le caractère français.

Les principales propriétés potentielles étant de nous faire agir instinctivement selon notre nature, sans nécessiter de longues réflexions; de nous faire affecter de tout ce qui nous est sensible; de nous faire assimiler nos sensations et de les rendre permanentes dans notre manière d'être; de s'opposer à toute modification rapide de nos actes, et enfin de nous spécialiser ainsi dans un but ou dans des intérêts particuliers (p. 208), le caractère français le plus répandu doit donc être spontané, entier, tenir à ses coutumes, à ses habitudes et à ses convictions, s'identifier ordinairement aux choses, et se circonscrire volontiers dans une spécialité. De plus, comme la substance de l'âme est sensible et irritable, le caractère français doit également, dans certaines circonstances, s'impressionner facilement, se passionner et se laisser entraîner sans y réfléchir davantage. Voilà, *a priori*, quelles doivent être les causes secrètes des actes et de la conduite du plus grand nombre d'entre nous. Voyons si tel il est en effet.

A commencer par nos habitants de la campagne nous savons que nos paysans tout fins et madrés qu'ils sont, sont excessivement routiniers. Ils sont sobres, économes, actifs, peu généreux, exigeant le travail de leurs femmes, de leurs enfants comme de leur bétail. Ils ne sont guère avides d'instruction, ni désireux d'améliorer leur culture; ils travaillent, vivent et se conduisent comme leurs aïeux, sans rien changer à leurs vieilles habitudes. Méfiants envers tout le monde, ils enfouissent leurs économies, s'ils ne peuvent les employer à l'acquisition d'un nouveau champ, et ne reconnaissent pour utiles que les détails étroits et monotones de leur existence campagnarde. Cependant nos paysans sont loin de manquer d'intelligence, lorsque l'occasion se présente de s'en servir. Leur fils, par exemple, qui tombe à la conscription, se fait rapidement au métier héroïque des armes, où l'audace, la vigueur et l'abnégation ne lui font pas défaut. Et eux-mêmes, lorsque le voisin, ou le maire ou le curé leur font du tort, savent très-bien s'en défendre et mettre chacun à sa place. On peut donc en conclure que la généralité de nos cultivateurs montre autant d'intelligence et de dispositions naturelles que de routine et de résistance au progrès ; qu'ils sont spécialistes à leur manière et peu inventifs.

Ce caractère routinier est tellement inné chez notre peuple qu'il le conserve sous tous les climats et sous toutes les institutions. Voici ce qu'un voyageur éminent nous rapporte des Français du Canada (1).

« ..... Notre race, qu'on dit si turbulente, si mobile, est

(1) E. Duvergier de Hauranne. *Huit mois en Amérique. Revue de Deux-Mondes*, liv. du 1er sept. 1865, p. 112.

une des plus routinières, et des plus ennemies du nouveau qu'il y ait au monde. Partout où elle se trouve en concurrence avec une autre, elle ne sait guère sortir des conditions inférieures. L'habitant canadien est laborieux, sobre, bon ouvrier comme nos paysans, mais il n'a pas non plus grand esprit d'invention et d'initiative. Dans un pays où les charretiers deviennent législateurs et ministres, il reste où le hasard l'a placé, et continue le métier que faisait son père. »

Les habitudes de nos populations rurales trahissent donc visiblement la prédominance des fonctions substantielles de leur âme. L'ouvrier de nos villes, il est vrai, gagne en intelligence et en habileté, surtout depuis que la libre concurrence est venue lui faire sentir l'aiguillon menaçant de la nécessité, et qu'il a goûté les douceurs d'une existence plus aisée. Par suite de ces bienfaits de la Révolution, sa condition ressemble à peu près à celle de l'artisan; celle de l'artisan à la vie du petit bourgeois; et cette dernière à l'existence de ceux qui sont plus riches que lui. L'égalité démocratique existe donc aujourd'hui dans les apparences, comme dans les lois. Mais en réalité, la différence entre les hommes instruits, habiles, sachant vivre et se conduire et le grand nombre qui ne le sait pas, est toujours fort sensible; parce que si la condition d'existence des ouvriers et des patrons s'est notablement élevée, leur nature est restée la même; ils recherchent le bien-être matériel, et perfectionnent plus ou moins leur ouvrage, mais ne sont guère devenus plus inventifs, plus entreprenants, plus universels, ni plus élevés dans leur goûts, ni plus distingués dans leurs tendances. Cette espèce d'immuabilité se conçoit d'abord par les difficultés nombreuses de l'existence, qui requièrent la plus grande partie de notre temps et de nos forces, et

qui ne nous permettent pas de nous livrer beaucoup à des occupations d'une nature plus relevée. Mais elle provient également de ce que le plus grand nombre de nos compatriotes n'ont pas d'autres idées que celles qui les frappent ou qui leur viennent spontanément. Or, si nous n'avons pas la volonté et la vertu pour nous instruire et nous annoblir, notre nature ne s'élève pas d'elle-même, et sollicitée qu'elle est par nos instincts grossiers, elle tend plutôt à se dégrader. La vie gaie, agréable, insouciante, et le métier qu'il faut faire pour se nourrir, voilà ce que, nous Français, nous comprenons le mieux; et lorsque nous nous sommes tirés d'affaire; quand nous avons arrondi notre bien, élevé nos enfants, et que de plus nous nous sommes amusés pour notre part, nous sommes fiers de notre existence et croyons avoir rempli convenablement notre vie. Quant à améliorer notre caractère, à purifier nos sentiments, à enrichir notre intelligence et à nous distinguer par nos actes en vue d'un idéal quelconque, c'est une rareté! Cela ne nous touche guère, à moins que ce ne soit ceux d'entre nous qui ont reçu une bonne éducation, ou qui peut-être sont pétris d'une substance potentielle plus parfaite.

Dans ce cas le Français est un autre homme. Il aime alors la distinction, l'élégance, la société brillante, les arts et un peu de science. Il est aimable, charmant, spirituel, généreux, chevaleresque; seulement dans cette vie du beau monde, il n'apprend pas à travailler, ni à s'employer utilement pour soi et pour les autres. Tout entier à la vie élégante, l'homme soi-disant bien élevé passe son temps en futilités, en distractions, en relations de société, en fêtes et en plaisirs, et cet

homme privilégié croit déjà faire beaucoup en patronant quelques artistes ou quelque œuvre de charité. Le Français se spécialise donc même dans la vie du monde, et croit déroger en s'occupant sérieusement d'une profession, à moins qu'il ne se fasse diplomate ou qu'il n'entre dans l'armée.

Cette vie facile, sans but élevé et conforme à la nature que nous apportons en naissant, est le principe ordinaire qui règle la conduite privée et publique de la généralité de nos nationaux. Dans les derniers rangs de la société française, la vie est plus lourde et plus grossière que dans les premiers; mais aucun élan volontaire n'en vient troubler, d'aucun côté, la routine instinctive. Cette manière si imprévoyante de régler nos intérêts les plus importants nous a conduits déjà plus d'une fois à la ruine; et cependant elle nous est si agréable et si naturelle que nos écrivains les plus autorisés ne craignent pas de nous y encourager, et de nous tenir des discours de ce genre (1) :

« ..... Qu'il ne vienne jamais, ce temps présagé par de tristes prophètes, où l'on chercherait vainement des talents français en France. Pas trop de poëtes ou de peintres métaphysiques, je t'en conjure (ô France !); pas trop de messieurs de l'Empyrée, ni d'abstracteurs de quintessence, deux ou trois par générations suffisent; mets-les à part et en haut lieu, pour la rareté et pour la montre, garde-les pour tes grands dimanches ; mais, les jours ouvrables, sois heureuse encore et contente de retrouver de tes favoris et de tes semblables, de ces talents et de ces génies faciles qui, de tous temps, t'ont défrayée et charmée, qui te parlent ton langage et t'y entretiennent, qui te font passer tes plus agréables heures, et non pas les moins salutaires, en t'offrant à toi-même en spectacle, sous tes mille

(1) *Moniteur du soir*, 14 février 1866.

aspects vivants, avec tes qualités et tes défauts divers : crânerie, héroïsme, gaieté, sentiment, humeur légère, audace brillante, coup d'œil net et bon sens pratique. »

Tel est le langage inconsidéré que nous tiennent quelquefois nos écrivains, qui, au lieu de nous éclairer et de nous corriger préfèrent nous flatter et nous amuser, sans crainte de nous fortifier dans nos défauts. Quoi qu'il en soit, nos propriétés morales et intellectuelles, qui sont désignées dans ces lignes, sont bien les propriétés potentielles du caractère français qui, quelque spirituel et aimable qu'elles le font, nous rendent néanmoins ennemis du progrès, et négligents pour toute nouveauté, quelque avantageuse qu'elle soit. C'est ce que nous rappelle M. Victor Bories (1), dans les termes suivants :

« Dans ce beau pays de France, si intelligent, si spirituel, si audacieux, si aventureux, si entreprenant, si frondeur, si révolutionnaire, si original, si volage, il est bien difficile de faire pénétrer et acclimater une idée saine, si elle sort des idées reçues.

Malgré nos allures vives et notre puissante virtualité, c'est la permanence, cette propriété caractéristique de la substance, qui est le principe fondamental de notre nature, avec ses bons et ses mauvais effets. La conséquence de cette permanence est de nous faire garder un attachement invariable à nos opinions, de nous rendre tout l'un ou tout l'autre, et de nous spécialiser dans ce qui nous regarde en personne. Ainsi notre fidélité à nos convictions est ordinairement si grande, que, malgré de nombreux revers, nous arborons encore notre drapeau vaincu, bien décidés à nous

(1) *Le Siècle* du 23 août 1862.

sacrifier de nouveau pour lui à la première occasion. C'est par ce motif que l'on compte dans nos rangs des partisans de tous les régimes, des voltigeurs de l'ancien régime, des traîneurs de sabre du premier empire, et des républicains qu'aucun avortement ne saurait désespérer.

Par la même raison, nous avons eu tant de nobles victimes dans tous les partis, des martyrs de toute croyance, qui préférèrent se sacrifier plutôt que de céder, et qui, par cet héroïsme ont rendu notre histoire si grande et si palpitante d'intérêt. Tels furent les Jeanne d'Arc, les d'Assas, les La Tour d'Auvergne, les Turenne, les chancelier de l'Hôpital, les saint François Xavier, les du Bourg et des milliers d'autres, non moins illustres par leur force de caractère, que par leur dévouement. C'est encore cette même solidité de notre caractère qui nous assure cette intégrité de notre magistrature, cet héroïsme de notre armée, cette dignité de notre corps enseignant, cette vertu élevée de notre clergé, et cette abnégation de nos sœurs de charité; qualités qui sont d'autant plus admirables, qu'elles sont naturelles et nullement le résultat d'un effort particulier.

Mais cette identification de notre âme avec le but que nous nous proposons, nous prive d'une réserve salutaire et d'une clairvoyance pratique qui nous éviteraient de funestes écoles. Car c'est par suite de cette intempérance passionnée de notre nature qu'il nous arrive d'être quelquefois injustes avec nos adversaires, et de nous porter envers eux à tous les extrêmes, sans crainte même de recourir aux moyens les plus violents. Telles furent nos guerres civiles, la croisade contre les Albigeois, le massacre de la Saint-Barthélemy, les dragonnades de Louis XIV et les tueries de la Révolution ;

car de fait nous avons la fibre sympathique, le cœur généreux et un vrai trésor d'humanité et de charité dans notre âme. La modération surtout est notre privilége ; nous sommes généralement modérés dans notre langage, dans notre conduite, dans nos pensées, dans nos rapports sociaux et souvent même dans nos passions : ce qui a fait dire par une femme d'esprit du dernier siècle : « On enrage en France avec urbanité, » et M. de Lamartine a remarqué :

« La France a l'imagination poétique modérée;... rien n'altère chez le Français cet équilibre admirable des facultés qui est la santé de l'esprit, comme l'équilibre des humeurs est la santé du corps. »

Cette qualité de la modération nous est chère et se trouve être une nouvelle preuve du degré élevé de notre virtualité générale. Mais elle n'empêche pas que nous n'ayons aussi celle de nous spécialiser dans ce qui nous touche, d'être toujours tout l'un ou tout l'autre, et que, malgré notre modération habituelle, nous ne nous livrions quelquefois à des violences inouïes partout ailleurs. Du reste ce n'est pas seulement pour de grands intérêts que nous devenons entiers et intraitables; c'est aussi dans de mesquines et mauvaises causes que nous avons le même engouement, et que nous mettons le même amour-propre. Je vais en rappeler quelques exemples :

Premier exemple. Le Français s'identifie avec sa famille, ses amis, son parti et son pays. Il a l'esprit de corps, prend intérêt à tous ceux qui font parti de sa compagnie et s'efforce de les protéger contre toute agression quelconque. C'est là certainement une qualité fort louable lorsque l'agression est injuste et blâmable. Mais elle ne l'est plus, et devient coupable lorsque l'at-

taque a été méritée, et surtout lorsqu'il y a eu délit ou crime; alors le Français devrait savoir s'abstenir de prendre la défense de l'accusé, et même, s'il y a lieu, dire la vérité devant le juge. Cependant telle n'est pas ordinairement sa conduite; car on ne voit que trop souvent, lorsqu'un crime a été commis par un membre d'une corporation, que tous les autres mettent leur honneur à tromper la justice, à déguiser la vérité et à sauver la tête du coupable, croyant ainsi garantir la réputation du corps entier au prix du mensonge et de forfaiture à la conscience de chacun.

D'autresfois ne voit-on pas des corps savants infirmer des faits, altérer des expériences et enterrer des découvertes, par simple esprit de secte ou de parti pris ? Certes si la modération et l'esprit de la vérité guidaient toujours notre honneur, on ne verrait pas se produire de pareilles anomalies; mais c'est l'instinct d'assimilation qui nous emporte souvent plus loin que de raison.

Second exemple. Pour beaucoup d'entre nous l'honneur est dans le succès, de sorte que pour réussir, aucune bassesse, hélas ! ne nous coûte pour arriver à nos fins. Voici comment M. Edmond Texier s'est prononcé à ce sujet dans l'une de ses Revues hebdomadaires :

« Parmi les travaux, écrit-il (1), accomplis par le conseil d'État, et établis dans le journal officiel, je remarque plus particulièrement ceux de la commission des pétitions : 209, 458 pétitions adressées à l'Empereur ! Cette effrayante nomenclature prouve suffisamment l'activité de l'intérêt personnel et la multitude des solliciteurs.

« Le solliciteur est un personnage qui date de loin dans notre pays ; on le voit, à toutes les époques, humble, courbé, répan-

(1) *Le Siècle*, 6 avril 1862.

dant sur le papier sa mendiante réthorique et passant à implorer les puissances du jour, un temps qu'il pourrait consacrer à un labeur plus productif; il assiége le ministre, le préfet, le chef de division, le chef de bureau, le commis ; il passe la matinée dans les antichambres, tendant la main à quiconque peut lui donner, et il regardera avec mépris le mendiant de la rue qui lui demandera la charité.

« La France est la terre classique de la logique. S'il est humiliant de solliciter sur le trottoir, cela n'a rien que de très-honorable dans le cabinet d'un fonctionnaire public. On injurie le malheureux poussé par la faim, mais qu'un homme déjà dans l'aisance enlève une sinécure du gouvernement, et tout le monde lui fera fête. Ah ! l'habile homme ! diront les plus prévenus contre lui. »

Remarquons encore, pour achever le tableau du solliciteur, qu'il commet encore bien d'autres bassesses pour réussir. Tel, s'il le faut, sera tour à tour flatteur, thuriféraire et, comme l'on dit, plus royaliste que le roi. Puis il se fera révolutionnaire, dansera la carmagnole et portera la blouse de l'ouvrier lorsqu'il en croira le moment propice ; enfin on le verra encore aller à confesse et porter un grand cierge à la procession si les circonstances l'exigent. Il est vrai que le soir, dans l'intimité, ce personnage se moque de ce qu'il a fait et conspue les ambitions éhontées ; mais le lendemain, dans la foule, il reprend sans rougir son rôle de la veille, tant l'honneur, chez beaucoup de notre monde, est moins dans la pureté de la conscience et dans la dignité de la conduite personnelle, que dans le succès de la personne même, dans les distinctions qu'elle obtient et dans les faveurs dont elle jouit, qu'elle les ait méritées ou non !

Troisième exemple. Il ne faut pas croire que le Français aime l'égalité, parce qu'il la croit vraie et juste, et

qu'il ne veut blesser aucun de ses concitoyens par la possession d'avantages particuliers. Détrompez-vous, c'est simplement pour ne pas être froissé dans sa propre personne et dans ses propres prétentions. Car à part cette satisfaction privée, le grand nombre est avide de distinctions, petites ou grandes, et se joue volontiers du droit d'autrui.

Ainsi, la manie d'accoler à son nom roturier la particule nobiliaire, ou, si faire se peut, un titre, est connue de tout le monde. Que de finesse cette bourgeoisie, prétendue démocratique, n'a-t-elle pas souvent prodiguée dans le dessein de faire accepter insensiblement au public cet ornement du nom de famille! On y soumettait la domesticité; on y insistait près de ses amis; on payait d'aplomb devant les étrangers et d'effronterie en public; c'étaient des tours d'adresse et de persévérance incroyables, qu'une loi récente est venue rendre illusoires. Aujourd'hui il ne reste plus d'autre moyen pour procurer un blason à sa lignée, que de sacrifier le bonheur de sa fille, et de s'acheter un gendre, gentilhomme ou titré, au prix de ses millions!

L'histoire du billet de faveur est aussi de ce nombre.

« Qu'une cérémonie publique ait lieu sur une place, dans la rue, où chacun peut voir à son aise, il faudra créer cent mille billets de faveur, sous peine de mécontenter une bourgeoisie qui comprend toutes les classes. Ces places seront, peut-être, par derrière, fort loin, fort mal situées, n'importe, l'heureux privilégié n'en descendra pas; il préférera mal voir, pour avoir la satisfaction de se faire lorgner de la foule avec envie.

« Au spectacle, chacun aspire à des billets de faveur, même les plus riches, ce qui ne laisse pas d'avoir un côté peu noble. Est-ce parcimonie? Non, amour de privilége!... (1) »

(1) *Le Siècle*, 13 avril 1863, Feuilleton.

C'est cette faiblesse nationale que Napoléon Ier, en profond politique, a mise à profit en instituant l'ordre de la Légion d'honneur. C'était fort bien imaginé, car le ruban non-seulement est une distinction pour l'homme de mérite, distinction qui ne compromet pas les finances du pays, mais encore un appât pour l'ambition du grand nombre qui cherche à obtenir une distinction sans l'avoir méritée. Aussi que de gens commettent cette singulière contradiction de se déshonorer d'abord par des bassesses et des vilenies, pour arriver ensuite à porter la croix d'honneur, sans honneur !

Ces divers exemples, bons et mauvais, nous rappellent donc non-seulement la vanité du caractère français et ses faiblesses, sa générosité et sa grandeur, mais nous confirment aussi que le Français ne fait pas de distinction entre sa personne, son honneur, ses intérêts et ses opinions ; qu'il s'assimile tout ce qui le concerne, ou qu'il se spécialise dans les choses qui le regardent. S'il a le caractère haut placé, son honneur consiste à sacrifier ses intérêts à sa dignité ; si, au contraire, son caractère est vulgaire, il sacrifiera sa dignité à ses intérêts. *Le principe de ses actions dans l'un ou l'autre cas est le même, celui de s'assimiler les choses ou d'être assimilé* c'est-à-dire d'obéir principalement à l'influence des propriétés de sa substance, et de se conduire ensuite en inclinant d'un côté ou de l'autre, selon le degré de son élévation et de sa virtualité, ou selon celui de sa faiblesse. Or, comme dans l'humanité les gens faibles, intéressés et passionnés sont plus nombreux que les forts et les réfléchis, on peut, par cet aperçu, se faire une idée approximative de la moyenne générale des mobiles de conduite du peuple français.

Des considérations qui précèdent on doit conclure, je pense, qu'à l'ordinaire le Français de toute condition obéit aux impulsions de sa nature et de ses impressions. Comme il est naturellement bon, sensible, sympathique au bien, qu'il a de l'esprit, de l'activité et du sens commun, cette manière de se laisser guider n'est pas plus mauvaise qu'une autre, puisque par ce moyen, il a placé sa nation à la tête de la civilisation. Mais dans certaines circonstances, cette conduite instinctive a des effets extraordinaires en bien ou en mal, lorsque par une circonstance quelconque, ses sentiments sont vivement excités, et qu'il y fait usage de son énergie, de son entrain, et de sa furie. Il devient alors un torrent qui se précipite, un fleuve qui déborde, un océan qui se soulève ; il renverse et engloutit tout ce qu'il rencontre et tout ce qui lui fait opposition ! Si le but est bon, c'est un grand bien, si, par contre, le but est mauvais, cela devient un mal irréparable. Or comme le Français, en suivant son impulsion, ne réfléchit pas, il est le plus souvent, dans ces cas, le jouet d'un meneur audacieux.

Ainsi, par exemple, le Français est ordinairement poli et réservé ; et même lorsqu'il y a foule, les convenances vulgaires sont parfaitement observées : on ne se bouscule pas, on ne se heurte pas, on ne se chiffonne même pas. Cependant le gendarme et le sergent de ville sont nécessaires pour prévenir le désordre possible, puisque non-seulement il se trouve quelquefois des polissons, dans le nombre, qui se mettent en train de faire des folies, et que la vue du tricorne municipal contient et arrête ; mais aussi parcequ'une émotion subite peut gagner cette foule aimable, et que dans l'excitation rien alors ne

serait plus en sûreté devant elle. Il arrive même que malgré la présence de la force armée l'ordre, la propriété, la vie des hommes se trouvent menacés d'un instant à l'autre ; parce que dans ces circonstances chacun, obéissant à ses impulsions, contribue à augmenter le désordre au lieu de l'apaiser.

Cependant la nation française accomplit, dans des moments d'entraînement, des actions généreuses, grandes et héroïques, lorsque ceux qui la guident savent l'électriser par un mot chaleureux, ou par une idée sublime. Ainsi plusieurs illustres capitaines avaient le don de faire vibrer les fibres puissantes de nos hordes héroïques, et plus d'une bataille a été gagnée par une de ces inspirations heureuses. On se souviendra également, dans la postérité la plus réculée, de l'empire qu'exerçaient sur nos pères les mots de Liberté, Égalité et Fraternité, ou bien ceux d'Honneur et Patrie, et c'est une des grandeurs du caractère français, de savoir sacrifier ainsi ses biens et sa vie pour le triomphe d'une idée, ou pour la grandeur d'une action.

Mais lorsque les hommes de parti ont besoin d'une tempête pour balayer les institutions qui les gênent, ils savent aussi la soulever à propos et la faire servir à leurs desseins. Car ne raisonnant pas ses actions, le peuple français, quand une fois il est monté au diapason voulu, se précipite à l'aveugle dans la direction qui lui est imprimée, sans savoir où il va, ni demander où on le mène.

C'est ainsi, qu'au 15 mai 1848 une bande, formée au faubourg Saint-Antoine dans l'intention de présenter une pétition, ou plutôt de faire une manifestation en faveur de la Pologne, arrive à l'Assemblée constituante

et demande à être reçue à la barre. Mais au lieu de présenter sa requête avec respect, elle se laisse entraîner à envahir la salle et à chasser les élus de la nation de leur siége, sans plus de motif que la haine secrète de quelques meneurs. C'est ce que Ledru-Rollin a bien expliqué devant la cour suprême de Bourges. La difficulté en France, a-t-il dit, n'est pas de faire une révolution; l'important, c'est de créer le mouvement révolutionnaire dans les esprits. Cette excitation une fois produite, habilement exploitée et grossie, la passion ne tarde pas à s'en mêler; et lorsque tôt ou tard une occasion quelconque se présente, on s'en empare, la foule donne, et, dans ces moments propices, un tour de main suffit pour ébranler et faire écrouler tout l'édifice politique.

Voilà ce qui s'est quelquefois produit dans nos grandes villes, pendant ce long siècle de révolutions, car la partie urbaine de la population, par suite de son impressionnabilité et de sa nature passionnée et énergique, est une proie facile pour ceux qui s'adressent à ses instincts de liberté, d'égalité, de bien-être et de justice; principes qui germent d'eux-mêmes dans toute âme bien née. Ces sentiments spontanés impressionnent vivement cette partie éveillée et mobile de la nation, par suite de l'avancement de son ordre potentiel. Mais en dehors de ces occasions d'excitation plus ou moins factices et accidentelles de nos grands centres, le peuple français ne se sépare pas aisément de ce qui le touche personnellement, ainsi que je l'ai démontré tout à l'heure. Il s'immobilise à l'ordinaire dans ses intérêts comme il s'incruste dans ses habitudes, de sorte qu'il ne sait pas plus consentir à un sacrifice momentané, en vue d'un bien à venir,

qu'accueillir une idée nouvelle; car ce qui effraye cette nation de l'ordre potentiel, quand elle doit réfléchir, c'est la nouveauté, c'est l'inconnu; ce qui lui tient à cœur, c'est le bien qu'elle possède, les priviléges dont elle jouit.

Ainsi, par exemple, on ne voit jamais en France s'accomplir une réforme utile et sage d'une façon pacifique, à moins qu'elle ne soit imposée par l'autorité gouvernementale. Dans ces graves circonstances, où la pensée et la réflexion sont indispensables, la grande majorité reste invariablement cramponnée à ses habitudes, à ses priviléges, et se refuse à toute concession, quelque nécessaire et quelque politique qu'elle soit. Elle obéit à son instinct de permanence et d'assimilation au lieu de raisonner avec indépendance et conscience. Tel a été l'écueil sur lequel s'est brisée, avant 89, l'œuvre de l'abolition des maîtrises et des jurandes; telle était encore l'opposition que la supression du système protecteur et la liberté du commerce des céréales ont éprouvée de nos jours; réformes qu'on a poursuivies en vain pendant quarante ans sous le régime parlementaire, et que la volonté presqu'absolue de l'Empereur a seule pu réaliser dans ces derniers temps.

Presque toute l'activité morale, intellectuelle et pratique de notre nation prend donc, comme nous voyons, son origine dans l'ordre substantiel de son âme, qui la porte à s'identifier complétement avec ses opinions, avec ses occupations et avec ses fonctions. Cette tendance est tellement conforme à sa nature qu'aucune autre population ne porte, comme elle, l'empreinte de sa spécialité et ne la porte avec plus de cachet et d'aisance. Nos ouvriers et nos soldats, nos savants et nos artistes, nos

propriétaires et nos prolétaires, nos cultivateurs et nos bourgeois, nos dévots et nos libres penseurs se distinguent presque tous par leur tenue, leurs habitudes et leur langage. L'originalité est ainsi empreinte sur chaque figure, au point que souvent il est impossible de s'y méprendre, tant la nature est impressionnable dans notre race et se spécialise dans chaque individu.

Or, comme les peuples en tout temps et en tout pays vont au plus pressé, et agissent instinctivement dans tout ordre de choses selon leur nature et le degré de leur virtualité, le nôtre ne se trouve heureux et à son aise que dans la spécialité, et non pas dans l'universalité; dans la permanence, et non dans la versatilité. Cette tendance générale, d'ailleurs fort naturelle, est cause que la règle ordinaire du Français, dans sa vie publique comme dans sa vie privée, est de se circonscrire volontiers dans un état, dans une profession, qu'il peut embrasser d'un seul coup d'œil, et conduire par instinct et bon sens, sans grande réflexion. Le Français est ainsi un rouage vivant qui a son mouvement propre, mais qui s'engrène avec bonheur dans d'autres rouages automoteurs; il a sa valeur personnelle, aime qu'on la reconnaisse, mais est complétement disposé à la reconnaître chez les autres. Lors donc qu'on laisse les Français suivre leur idée, ils ne sortent pas ordinairement de leur cercle d'activité, abandonnent sans regret et sans réserve toute occupation qui les distrait de ce qui les concerne en particulier. Ils sont, d'une part, heureux lorsqu'on respecte leur indépendance, qu'on les laisse maîtres chez eux, gouverner leur famille et leurs affaires comme ils l'entendent; et de l'autre, ils sont maniables pour tout le reste et se soumettent au pouvoir pu-

blic sans faire de difficulté, puisqu'ils comprennent très-bien, que le pays doit avoir son gouvernement, et que quelqu'un s'en charge. Le Français est même porté à respecter l'autorité, puisque sentant le besoin d'être considéré dans sa personne et dans sa spécialité, il a une déférence innée envers chacun qui se pose, qui a du mérite, et qui exerce une fonction.

Tel est le principe naturel d'ordre dans la société française, dont la hiérarchie s'établit pour ainsi dire d'elle-même par le caractère propre de ses membres. C'est par exemple ce qui se manifeste dans toute circonstance où des hommes établis, qui n'ont rien à ambitionner, devraient concourir à des mesures d'intérêt public. Chacun se récuse alors et cherche à s'éviter ces peines et ces ennuis, lors même qu'il s'agit de questions qui ne leur sont en réalité pas étrangères. Par contre, si le gouvernement se charge lui-même d'ordonner des choses d'intérêt plus ou moins général, chacun s'en contente, s'en félicite et s'y soumet.

Cette disposition nationale est la vraie cause de la durée millénaire de la monarchie française; car, pendant cette longue époque, les fautes de la monarchie, les vices des rois et la turbulence de l'aristocratie féodale auraient pu compromettre plus d'une fois cette organisation politique, si elle n'avait été en réalité pleinement conforme à la nature française. Enfin lorsque l'incapacité, les vices et les folies de la noblesse, du clergé et des rois ont finalement engendré la Révolution, l'empire absolu a pu renaître à deux reprises des ruines qu'elle avait produites, et se maintenir malgré l'opposition puissante et audacieuse du parti républicain, parce qu'il répond évidemment aux besoins instinctifs de la

majorité nationale, et qu'il y trouve un fond solide sur lequel il peut s'asseoir.

L'ordre monarchique en France est ainsi la conséquence naturelle de la qualité substantielle et instinctive du caractère national. Mais, je le répète, je ne prétends pas dire que ce soit là le dernier mot de la science politique. Je n'examine ici que les éléments moraux, intellectuels et pratiques que renferme la nature potentielle de la nation; nature qui nous est révélée autant par les mœurs, par les circonstances et les événements historiques, que par l'étude directe du caractère, et qui se retrouve également dans notre ordre artistique, scientifique, industriel et religieux.

Le Français est naturellement artiste, précisément parce que sa nature potentielle est particulièrement développée, et qu'il suit en tout sa spontanéité instinctive. Dans ses actes comme dans ses œuvres, il met du sentiment, de l'imagination, du goût, du bon sens, et de la vie. Il est surtout amant de la forme, du beau, de l'harmonie, de la symétrie et de la perfection; et cette tendance lui est si naturelle et d'un besoin si direct, qu'il sacrifie le bien-être, le confort, les plaisirs des sens à l'apparence. Que de gens, par exemple, ne voyons-nous pas se mal nourrir, se mal chauffer, se priver du nécessaire, et risquer même de se rendre malades pour paraître convenablement en public, se loger selon leur rang et leur goût. On ne s'habille pas en France pour se couvrir seulement, mais aussi pour se parer; on ne se loge pas seulement pour être chez soi, mais aussi pour recevoir et plaire aux autres; on ne va pas seulement dans le monde pour s'amuser, mais aussi pour poser, pour se faire remarquer et applaudir. Des gens chagrins

reprochent par cette raison aux Français d'aimer le clinquant, les futilités et les apparences, sans s'apercevoir que ces défauts tiennent à l'amour véritable du beau, de la forme, et que ce sont les premiers pas vers un goût plus relevé et plus solide. Sans doute on peut tout exagérer, et nous nous en apercevons quelquefois dans cet ordre de prédilections ; mais une nation qui sait se refuser des sensualités vulgaires pour obéir à des goûts élégants, est certainement plus près de se dévouer pour de grandes idées, que celles qui ne savent, pour aucun motif, renoncer aux commodités matérielles de la vie.

Mais le Français n'est pas seulement artiste parce qu'il aime les apparences et la beauté de la forme, il l'est parce qu'il s'identifie avec tout ce qu'il fait, et que toutes ses œuvres portent son empreinte. Il est artiste dans l'industrie, parce que ses produits règnent par le goût et la distinction plus que par la modicité du prix; il est artiste en science par la clarté et l'élégance de sa vulgarisation et parce que le savant se personnifie dans sa science et sait la faire fructifier; il est artiste véritable dans l'art, parce que ses œuvres ont du naturel, sont vivantes, originales et trahissent le cœur de l'homme; il est enfin artiste dans la guerre, parce que chaque soldat s'identifie avec son arme, a l'instinct du combat, et se bat mieux de près que de loin. Le Français est même artiste dans sa vie privée, parce qu'il sait embellir son existence et vivre pour le monde autant que pour lui.

Il est vrai qu'ayant ces avantages potentiels dans l'art, la littérature et la poésie, la nation française manque d'élan et de haute inspiration, ainsi que le remarque par exemple M. de Lamartine :

« La France, dit-il dans un de ses entretiens, la France, il faut l'avouer, dussent toutes les férules des écoles tomber sur la main qui inscrit ces lignes, la France n'a pas eu jusqu'ici, parmi ses innombrables aptitudes, la grande imaginative littéraire et poétique. La meilleure preuve de ceci, c'est qu'elle n'a ni un grand poëte épique comme Homère, Dante, le Tasse, ni un grand poëte lyrique sacré comme David, ni un grand poëte lyrique profane et philosophique comme Horace ou Pindare, ni un grand dramatiste comme Eschyle ou Shakespeare. »

La France effectivement vit, puisque les qualités virtuelles lui font souvent défaut, plus dans la réalité et dans la forme de la beauté que dans les grands élans et dans la profondeur des perspectives. Son art est dans les nuances de détail et dans l'harmonie générale; dans le mouvement et la vie ; dans le bon sens allié à la pompe et à la déclamation ; dans le style, le dessin et la couleur.

« Nous avons beau faire, nous autres Français, dit M. de Saint-Victor dans un feuilleton de *la Presse*, nous autres Français, nous ne nous déferons jamais dans les arts d'un goût décidé pour le style net, élégant et noble. Nous sommes nés coiffés de la perruque du grand siècle, ses longues boucles pendant sur nos yeux, et nous regarderons encore longtemps à travers. Nous aimerons toujours les tragédies de Racine, les jardins de Lenôtre et la danse de Taglioni. »

En peinture, M. Ferdinand de Lasteyrie observe ce qui suit sur l'art français à l'Exposition de Londres :

« Ce qui caractérise surtout notre école, c'est la remarquable diversité de ses aptitudes. Dans presque tous les genres nos artistes sont au moins les égaux de ceux des autres écoles. Dans quelques-uns ils les surpassent incontestablement..... Tout le monde sait peindre en France, le métier tue l'art..... La recherche exagérée du style entraîne les peintres de genre, presque toujours, dans un sphère de convention, où l'esprit observateur

dont ils sont doués ne trouve guère d'occasion pour se produire. »

Ces jugements d'hommes compétents appartenant à diverses écoles confirment ma proposition sur les qualités substantielles de la poésie et de l'art] français,'tant par leurs critiques que par leurs éloges, et n'exigent point d'autres commentaires. Aussi quelle que soit la variété des genres qu'il cultive en littérature ou en beaux-arts, *le Français y procédera toujours plus par spontanéité, par sentiment et par imagination que par la pensée, par l'intention et par la fantaisie.*

En science, le Français fait preuve des mêmes dispositions morales et intellectuelles, car il y recherche plutôt les aperçus courts de l'évidence que les conceptions rationnelles profondes; il se contente plutôt de demi-vérités, au lieu de s'appliquer à poursuivre les vérités entières. Pour établir ce fait considérable, je n'aurais qu'à rappeler les critiques que j'ai déjà adressées plus d'une fois aux physiologistes, aux spiritualistes et aux moralistes français; car il me semble que j'ai eu l'occasion d'indiquer plus d'une de ces vues écourtées et de ces contradictions singulières, dont se contentent nos penseurs les plus éminents. Mais j'ai encore d'autres exemples à offrir à mes lecteurs, et qu'il me semble intéressant de leurs oumettre, puisqu'ils touchent par d'autres côtés à la solution des problèmes qui nous occupent.

Ainsi, prenons pour premier sujet de nos observations le précepte fondamental du célèbre discours sur la méthode de Descartes; celui sur lequel doit reposer selon lui tout le procédé scientifique :

« 1° De ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qui ne soit reconnue *comme évidente;*

« 2° De conduire par ordre les pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, *pour monter peu à peu comme par degrés* jusqu'à la connaissance des plus composés. »

Voilà donc l'évidence de détail présentée, par la plus grande autorité scientifique, comme l'unique contrôle du raisonnement, tandis que, non-seulement l'évidence de l'ensemble de l'argumentation y est oubliée, mais aussi le principe même de la certitude : la connaissance de soi. Cependant ce sont là deux points importants, puisque l'évidence est un sentiment indéterminé qui peut être troublé et influencé de mille manières (p. 119); de sorte que dans les détails on peut croire être dans le vrai, et pourtant aboutir finalement à une énormité. L'évidence du résultat obtenu est donc une première vérification indispensable de la rectitude de l'argumentation, et la concordance avec les principes premiers en est une seconde. En effet, la science certaine a besoin d'une base fixe, et cette base est la connaissance de l'être ainsi qu'il a été établi déjà, à deux reprises (p. 69 et 176), et qu'il le sera encore plus tard d'une façon particulière au *Chapitre des Principes premiers*. Le reste n'est plus qu'une affaire de détail, de rapport et d'analogie où l'évidence a naturellement son emploi et où l'erreur est moins facile. Mais l'évidence par degré, préférée exclusivement par Descartes, est ondoyante et tourne à tous les vents. Les incertitudes de la raison dans la philosophie française en est la preuve irrécusable, et les erreurs mêmes de Descartes et de ses disciples spiritualistes ou naturalistes en font foi. Cependant, malgré les nombreux avortements qu'on est en droit de reprocher à cette méthode, les savants français

y sont restés fidèles, parce qu'elle est conforme à la nature de l'esprit national qui se fie volontiers au jugement étroit du sens commun, et n'a pas à l'ordinaire le besoin de vues plus étendues.

Autre exemple. L'esprit français a créé la libre pensée, en opposition à l'autorité spirituelle absolue de l'Église. Cette théorie, peu définie d'ailleurs, se fonde particulièrement sur nos notions primordiales de liberté, de bien-être et sur nos intuitions divines du vrai, du juste, du beau et du bien, qu'elle affirme en face des dogmes chrétiens, et qu'elle professe comme étant l'unique fondement de la morale et de la politique. Cette audace de soutenir des principes naturels combattus par une religion vénérée, et de s'émanciper de la tutelle d'un clergé puissant et violent, honore évidemment l'esprit français, et montre à quel degré d'énergie et de moralité se trouve la nature intime de la nation. C'est encouragés par ces révélations de leur conscience, que nos pères ont entrepris la Révolution et ont essayé une nouvelle organisation de la société. La part qui revient aux fondateurs de la libre pensée est donc glorieuse, et mérite incontestablement la reconnaissance de la postérité.

Mais là où commence, à mon avis, le tort de leurs disciples, et où se montre le défaut de l'esprit national, c'est qu'aujourd'hui, après l'expérience de quatre-vingts ans de bouleversements et d'insuccès, nos libres penseurs continuent à croire à l'efficacité absolue de leurs principes moraux et politiques instinctifs, et à ne pas vouloir convenir que les événements leur ont infligé un démenti presque complet. Qu'ils se fondent sur les principes naturels pour combattre l'Église et le despotisme absolu, rien de mieux, puisque ceux-ci en sont les adversaires décla-

rés ; mais qu'ils se figurent qu'ils tiennent le dernier mot de la science puisque c'est leur nature qui parle en eux, c'est une désolante erreur, et qui accuse, ce me semble, l'insuffisance de leur raison. Cette disposition fâcheuse, que partagent beaucoup de nos penseurs éminents, a pour triste conséquence de les empêcher de rechercher une solution plus pratique du problème religieux et social, et de les exciter même à s'opposer à tout progrès ultérieur de la science. Plus de réflexion et de conscience leur ferait, au contraire, mieux apprécier l'enseignement de l'histoire, et leur révélerait les conditions indispensables à la consolidation du nouvel ordre des choses créé par l'héroïsme aventureux de nos pères.

Troisième exemple. La manière roide et autocratique de nos libres penseurs, de se servir du sens commun et des notions qu'il nous révèle, se retrouve aujourd'hui dans toutes les questions un peu importantes. C'est ainsi qu'elle s'est manifestée dernièrement d'une façon vraiment scandaleuse et tyrannique dans la question soulevée par le spiritisme, et notamment lors des expériences publiques des frères Davenport. Cependant si quelque chose devait nous intéresser, ce seraient des observations sur l'existence d'êtres ou d'âmes non incarnées, s'il était possible d'en faire ; car si réellement notre âme existe distincte de notre corps, quoique incarnée, pourquoi ne se trouverait-elle pas aussi séparée du corps à l'état invisible, et pourquoi ne devrions-nous pas avoir des moyens pour nous en convaincre ? Tout se tient dans l'univers et dans la nature, il n'y a point de solution de continuité, comme disent les savants; de sorte que ce qui est vrai, rationnellement, doit l'être aussi d'une façon sensible.

Mais que deviendrait la liberté de penser s'il fallait croire à l'existence de l'âme, à une autre vie et à une destinée déterminée? Où en serait l'autorité du sens commun s'il existait des faits qui contrarieraient notre conduite capricieuse et sensuelle? Voilà ce que se sont dit certains de nos esprits forts, et, de là, grand émoi dans le camp de la libre pensée. Savants, écrivains, feuilletonistes et chroniqueurs jetèrent les hauts cris, accusèrent les spirites et leurs partisans bénévoles de charlatanisme, de superstition, de duperie, et comme ces invectives ne suffirent pas pour arrêter ce nouvel antéchrist de la libre pensée, on décida de faire une manifestation publique, une journée de barricades contre les revenants. Les séances publiques des frères Davenport en firent les frais. En voici un récit succinct suivi, de quelques réflexions extraites de la brochure de M. Camille Flammarion (1) :

« Quelques écrivains, mi-partie romanciers, dramaturges, chroniqueurs et philosophes, entre autres l'illustre M. A., trouvèrent l'occasion excellente pour battre à plate couture une bonne fois leur ennemi intime le *surnaturel*, puisque l'on était certain que les jolis tours des frères Davenport n'avaient rien que de très-naturel.

« On engagea une véritable bataille contre les deux faux sorciers. M. A., suivi d'un nombreux état-major du papier quotidien, semblait gouverner l'attaque. Pendant plusieurs jours, des charges brillantes furent exécutées contre la superstition, les croyances d'un autre âge, les jongleries anciennes et modernes (excepté toutefois celles des libres penseurs); il avait été préalablement convenu que les frères Davenport étaient les grands-prêtres officiels de la chose; on les traitait en conséquence, et

(1) Hermès: *Des forces naturelles inconnues* p. 60 et 139.

en vérité, nous avons vu le moment où l'on appellerait ces deux pauvres jongleurs *cléricaux*.

« On y a mis tant de passion, on a fait un tel bruit et un tel scandale, que la pitié nous est venue avec le dégoût. »

L'auteur ajoute plus loin :

« Ne craignons pas de le proclamer, il y avait là-dessous, quoiqu'ils aient l'air de n'en rien dire, une question bien inquiétante pour ces beaux messieurs les rieurs. Il y avait la question tout entière de la spiritualité de l'âme, la grande, l'unique question de notre immortalité. Ces excellents causeurs veulent être matérialistes, envers et contre tout, et toutes les fois que le moindre prétexte se présente de courir sus aux spiritualistes, tout leur sang bondit dans leurs veines. »

Ces trois nouveaux exemples nous confirment donc ce que nous avions déjà remarqué précédemment, que *dans la science l'esprit français reconnaît avant tout l'autorité du sens commun ;* c'est-à-dire qu'il ne s'efforce pas ordinairement d'embrasser dans leur ensemble et les faits et les principes, et les conséquences et les rapports ; mais qu'il ne s'arrête que trop facilement au détail et se contente d'une évidence superficielle. La pensée générale et profonde n'y joue qu'un rôle effacé. La science française tire de ce procédé minutieux une clarté remarquable, ses erreurs mêmes lui empruntent une apparence de possibilité et de vérité ; mais elle y perd de l'ampleur, de la portée, et ne s'élève qui difficilement aux vues générales et synthétiques, qui sont cependant des éléments tout aussi indispensables à la certitude, que l'évidence ordinaire et écourtée des données du sens commun.

Ces avantages comme ces défauts viennent donc également de la prépondérance que l'ordre potentiel exerce sur le génie national. Mais dans cette direction d'acti-

vité intellectuelle, il ne connaît point de rival. Il s'est créé une langue d'une précision, d'une logique et d'une délicatesse merveilleuses, au moyen de laquelle il exprime toutes les nuances de sentiment, toutes les finesses de la pensée avec une perfection sans égale. Ensuite par son naturel, sa grâce et sa variété de production, par sa vivante imagination et par sa vigueur exceptionnelle, le génie français s'est emparé de la direction de l'esprit de tous les peuples, les a fait entrer malgré eux dans le cercle de ses idées et de ses erreurs, et leur impose la libre pensée avec ses principes incomplets. Enfin notre nation possède dans son sein beaucoup de natures privilégiées, qui devinent souvent ce qu'elles ne savent pas, qui sont quelquefois aussi pénétrantes que spontanées, et qui jettent un éclat extraordinaire dans les diverses branches de l'activité intellectuelle où elles se répandent.

« La France, dit quelque part M. Renan, compense d'un bond son arriéré, sachant tout sans avoir rien appris, réalisant par les dons heureux et faciles de son génie ce que les autres obtiennent à force d'application et de travail. »

Tels sont les défauts ainsi que les grandes qualités que le génie de la France doit, dans la science, comme dans l'art, à sa virtualité exceptionnelle et au développement remarquable de son ordre potentiel : En *industrie*, nous le retrouvons dans une situation analogue. D'abord chacun sait que notre supériorité tient autant à la perfection de nos produits qu'au goût qui y préside et au cachet artistique que nous leur donnons. L'empire que notre ordre substantiel exerce dans notre âme s'y reconnaît par conséquent très-facilement ; mais le défaut de notre ordre virtuel s'y reconnaît également, car la ma-

nière comment nous conduisons les affaires n'est que trop souvent étroite et mesquine, depuis le commerce de détail jusqu'aux grandes entreprises.

Nos marchands, par exemple, ne songent généralement qu'au profit immédiat, et n'ont que trop de peine à se faire à la loyauté et à la rondeur commerciales. Nos boutiquiers sont donc aimables, prévenants, infatigables pour étaler, offrir et vanter leurs marchandises, mais il mettent bien plus souvent leur honneur à faire de gros bénéfices, et à jouer de finesse avec leurs chalands, que de les servir avec conscience et de se contenter de gagner sur la quantité. —Le Français est rarement bon comptable, il aime à vendre, à acheter, à courir la ville, le pays et le monde, comme commis-voyageur, mais la vie de bureau et l'alignement des chiffres ne lui vont qu'à moitié. La comptabilité de nos maisons de commerce est, par ce motif, le plus ordinairement confiée à des Alsaciens, des Allemands, des Suisses ou des Anglais; et le soin de diriger les comptoirs dans des parages éloignés ne convient aussi que rarement à nos jeunes négociants. — La création de grandes usines a également rencontré bien des difficultés en France, et toute entreprise de longue haleine y est rare. Ainsi, nos populations côtières, bien qu'étant d'aussi bons et courageux marins que ceux de toute autre nation, se sont cependant laissé devancer de tout temps par leurs rivaux, et n'ont guère étendu la navigation de long cours. Nos Normands et nos Bretons, il est vrai, ont fondé quelques colonies, au moyen âge, mais il n'y eut jamais rien de comparable chez nous à la ligne anséatique, ni aux expéditions colossales des Anglais. Ensuite nos modernes compagnies financières et indus-

trielles sont dues en grande partie aux fils d'Israël, et dans la haute banque il y a plus d'étrangers que de Français. Puis encore nos inventeurs sont le plus souvent éconduits, abandonnés à leurs propres forces et obligés d'émigrer pour chercher dans d'autres pays l'aide et la protection dont ils ont besoin; et enfin nos colonies se fondent de toute pièce sous l'autorité du gouvernement, mais nos nationaux ne s'expatrient que rarement seuls sous leur propre responsabilité.

Le commerce et l'industrie française sont ainsi timides et spécialistes, parce que toute complication nous fait hésiter. Il est vrai que les affaires en France sont plus solides qu'ailleurs, mais ce n'est pas seulement par l'effet de la prudence; l'abstention y a une égale part, et c'est par ce motif que jusqu'à nos jours les fortunes privées sont restées petites, parce que celui qui ne risque rien ne gagne rien et ne s'enrichit pas. Cependant, comme le Français est généralement très-actif et très-économe, le nombre des petits fabricants, des petits commerçants, des petits cultivateurs et des petits capitalistes est considérable, et les ressources du pays sont par ce motif plus grandes qu'on ne l'a pensé avant l'expérience des emprunts nationaux, où les milliards demandés ont été couverts jusqu'à dix fois, au grand étonnement de nos économistes. *Il en est donc de l'industrie, du commerce et de l'agriculture, comme de l'art et de la science; ce qui demande en France de la réflexion et de l'invention y languit, mais ce qui se crée par l'activité spontanée et le sens commun y réussit outre mesure.*

Enfin, dans *l'ordre religieux*, il est également à remarquer que l'absence ordinaire de la réflexion dans le caractère français a dû puissamment contribuer à l'em-

pire du catholicisme en France. Celui-ci, ne demandant à ses fidèles que la foi et la soumission, et se chargeant ensuite du salut des âmes sous la responsabilité unique du confesseur, dut évidemment convenir à une nation généralement peu disposée au raisonnement, insouciante de sa nature et obéissante à ses sentiments. Le christianisme évite d'ailleurs prudemment de soulever des questions théoriques; il s'adresse surtout au cœur, à l'imagination, et remet à Dieu le soin de résoudre toutes les difficultés de la vie. Il berce ainsi les peuples dans une quiétude doucereuse, qu'il entretient par le tableau des perfections du Christ, de son amour et dévouement extrêmes pour l'humanité, et qu'il excite par le récit de son pouvoir miraculeux, de sa Passion, et de son union mystérieuse avec Dieu. Il les domine ensuite par la peur de la damnation et des terribles tourments de l'enfer, par la promesse des béatitudes célestes et des félicités éternelles. Le culte pompeux et varié de l'Église romaine saisit, de plus, les sens du vulgaire, et augmente encore, par le prestige du merveilleux terrestre, le pouvoir qu'il exerce sur les âmes par les mystères de la rédemption. Les nations instinctives et sensibles sont donc toutes préparées d'avance à se courber devant la majesté d'une autorité spirituelle entourée de tant de magnificence, de terreur, de prestige et de surnaturel.

Le génie français, par sa nature potentielle, devait se complaire dans le giron d'une Église qui lui assurait tant de bienfaits, au prix d'une soumission spirituelle qui ne lui coûtait guère; et comme la doctrine chrétienne renferme des idées sublimes et des vérités incontestables, de grands et de beaux esprits, impressionnés particulièrement des misères de la vie, des incertitudes

de la raison et des faiblesses humaines, devaient aussi s'en inspirer et lui prêter l'appui de leur distinction personnelle. Nulle part, en effet, le catholicisme n'a atteint la même splendeur et la même autorité intellectuelle qu'en France; et le grand éclat, qui lui en est revenu, aurait dû lui assurer le pouvoir spirituel à toute éternité, s'il ne renfermait des erreurs de premier ordre qui ne pouvaient manquer de porter leurs fruits.

Or, ces erreurs consistent précisément, comme je l'ai établi, dans l'anathème que le christianisme lance contre les propriétés précieuses de la substance de notre âme, et des notions primordiales qu'elle nous révèle instinctivement; il condamne notre nature intime qui pourtant nous parle de bonheur, de liberté, de perfection et de puissance personnelles, de justice, de vérité et de beauté absolues. L'opposition entre ces deux prétentions est donc flagrante; l'antagonisme devait en naître tôt ou tard; et bien que le germe en ait couvé longtemps sous la cendre, la renaissance lui donna de l'air, et vint jeter de l'huile sur le feu. La lumière se fit alors. La nature humaine reparut dans tout son éclat et dans toute sa puissance; et la guerre fut déclarée entre les deux principes, tant dans le domaine de l'art, de la science, de l'industrie, que sur le champ de bataille de la politique et de la religion. La France, comme l'on sait, n'était pas la première à s'en émouvoir, car sa nature instinctive et spécialiste s'oppose à toute modification rapide; au contraire les premiers rayons de la flamme régénératrice y servirent à rehausser les splendeurs de l'Église et du trône.

Mais l'heure avait sonné; le dix-huitième siècle changea la face du monde en plaçant le problème social et religieux sur le véritable terrain. Dès lors le génie spon-

tané, instinctif, spirituel, vigoureux et plein de bon sens de la France, s'empara du mouvement et dirigea l'attaque, avec sa nature impétueuse, téméraire et irréfléchie. En moins d'un demi siècle tout fut terminé, et trône et autel roulèrent dans le sang et la poussière. Mais tout est à recommencer, car avec de l'instinct, du bon sens et de l'impétuosité on renverse ce qui existe, on ne fonde rien de solide. — Toujours faut-il observer que c'est la race dont la nature substantielle est le plus vigoureusement développée, qui s'est constituée le champion irréconciliable de l'humanité méconnue par la révélation chrétienne, et que ce n'est pas avec l'arme de la raison que l'Église a été combattue dans notre pays, puisque l'on n'a pas encore pu lui opposer un dogme supérieur, mais uniquement avec les traits acérés du bon sens, de l'esprit et des notions divines de la conscience, ces produits potentiels de l'âme !

C'est ainsi que, par l'examen attentif de toutes les branches de l'activité nationale, on reconnaît que le caractère général qui s'y manifeste porte évidemment le cachet des propriétés de l'ordre substantiel, et que celles de l'ordre virtuel y semblent presque complétement effacées. Cependant tel n'est pas tout à fait l'état véritable des choses. Une certaine influence a été réservée, chez nous, à l'activité rationnelle, et c'est l'examen de son action qui nous complètera le tableau de notre génie national.

2. — De l'action de l'ordre virtuel dans le caractère français.

En France comme ailleurs la raison a son domaine naturel dans la science, bien que le sens commun,

comme nous l'avons constaté, y tente à jouer un rôle prépondérant. Cependant, il ne peut évidemment pas y suffire, et ce qui tient au classement, à la règle, à la discipline et aux lois lui échappe forcément. Le Français semble même, dans les choses importantes, se méfier des écarts de sa spontanéité irréfléchie, et comprendre la nécessité de s'entourer de garanties qui puissent l'éclairer dans le doute, en se forgeant des théories en tout ordre de choses. Nous avons par exemple des théories sur l'art, sur la poésie, sur la méthode, sur l'autorité, sur la liberté, sur le droit et le devoir. Chaque industriel y a son système, chaque artiste appartient à une école, chaque écrivain a sa coterie, et le recueil de nos codes est le juste orgueil de nos législateurs. Rien de plus nécessaire d'ailleurs pour l'organisation régulière d'un pays, qu'un ordre judiciaire dûment déterminé ; mais dans la vie pratique l'homme a besoin d'être autant que possible maître illimité de ses actions, et les théories qu'on lui impose sont souvent contraires au véritable progrès. En effet cette liberté illimitée, personnelle, est nécessaire, puisque ni l'homme d'action ni l'homme de génie ne sauraient rien créer de nouveau s'ils étaient contraints à se soumettre à des règles fixes, conçues d'avance par des hommes qui, quelque compétents qu'ils fussent, n'ont jamais pu prévoir ni les circonstances à venir ni le but que leurs successeurs devront s'y proposer. Une réglementation universelle ressemble à un système de pont aux ânes inventé pour permettre aux infirmes de se conduire à tâtons, sans exercer leur propre judiciaire ; mais elle n'est point une source de progrès et de puissance.

Cependant en France, dans ce pays de la spontanéité

irréfléchie, où l'on a une répugnance instinctive pour le raisonnement et de la pensée, les faiseurs de règles et de théories ont toujours joui d'une grande estime, et les affaires les plus importantes ont été décidées par les légistes, les procureurs et les parlements. Ainsi, par exemple, les hommes de loi furent durant le moyen âge les serviteurs zélés de la monarchie, et c'est autant à leurs subtilités juridiques qu'à sa propre épée que la royauté, en France, a dû l'établissement de sa puissance absolue. Plus tard ce sont les avocats qui, au nom des droits de l'homme et de la justice universelle, sont devenus les adversaires les plus acharnés du droit divin, et qui, par la raideur de leurs principes, ont entraîné le pays dans les derniers excès. Aujourd'hui, après tant d'essais infructueux d'introduire dans l'ordre politique un système de légalité immuable, nous retrouvons encore des membres de la même corporation en traiter les questions comme ils plaident sur l'application des lois civiles, et prétendre régler le domaine de l'imprévu avec la fixité invariable du droit. C'est sous leur influence que, de nos jours, a été inventé ce mot : « *Il n'y a pas de droit contre le droit* », derrière lequel cependant peuvent s'abriter, comme derrière une forteresse inexpugnable, l'ignorance, l'incapacité, les prétentions exagérées et le mauvais vouloir individuel, et avec lequel on pense néanmoins fermer la bouche à tous ceux qui défendent les intérêts généraux du corps social, ainsi que les nécessités inhérentes à la solidarité humaine.

Mais ce n'est pas ici le lieu de discuter la validité de ces théories politiques ; l'occasion s'en présentera plus tard. Je tiens simplement à constater, pour le moment, que cette manie de la réglementation s'étend sur tout en France, et

qu'elle a imprimé un aspect particulier à notre histoire.

L'homme pourtant qui sait être libre n'est esclave de personne et n'aliène sa volonté sous aucun prétexte. C'est ainsi au moins que le comprennent nos voisins d'outre-Manche, comme nous l'expliquent ces quelques lignes de M. Auguste Laugel, tirées de la *Revue des Deux Mondes* :

« L'esprit anglo-saxon a horreur des abstractions, qu'il s'agisse de politique, de droit, de philosophie et même de religion. L'Angleterre est fière, et à bon droit, de ses institutions, mais elle se garde bien de les ériger en corps de doctrine : elle aime à les vanter comme l'œuvre lente du temps, non comme un monument spontané de la raison humaine ; elle les compare volontiers à un organisme vivant qui s'accroît de lui-même, se modifie, se plie à des besoins changeants, et elle ne parle que dédaigneusement de tant de constitutions qui, sorties un jour toutes faites du cerveau d'une penseur, sont le lendemain déchirées par l'épée d'un soldat ou par un caprice populaire. Quel pays a eu de plus grands théoriciens politiques que la France ? Montesquieu, Rousseau, Siéyès, Royer-Collard, Benjamin Constant, de Tocqueville, M. Guizot. Mais quel pays a été condamné à changer si souvent de constitution ? »

Cet insuccès prolongé de nos hommes politiques est, d'une part, la preuve de l'insuffisance de leurs théories sinon de leur erreur complète, et, de l'autre, il en établit la discordance avec le génie national, dont la nature potentielle est plutôt portée pour le gouvernement unitaire que pour le *self government*, ainsi qu'il l'a été établi ci-dessus.

Mais réservons ces observations de l'ordre politique pour le moment opportun, et ne considérons ces exemples que comme la confirmation de la tendance nationale de réserver l'usage de la raison à la confection des règles

et des lois, et d'obéir dans notre conduite à notre spontanéité irréfléchie. Cette tendance me semble très-caractéristique, et les considérations qui en découlent, comme nous venons de le voir, complètent évidemment le tableau des principaux traits du génie français. En conséquence, les éléments réunis pour l'appréciation de ce caractère peuvent se résumer, à mon avis, comme suit :

Le génie français se distingue :

1° *Par le développement remarquable des propriétés de son ordre substantiel;*

2° *Par la prépondérance de celles-ci sur les fonctions de son ordre virtuel, qui lui servent plutôt pour s'instruire et se réglementer que pour le guider ordinairement dans ses actes;*

3° *Par le degré très-avancé de sa virtualité générale.*

Tel me paraît le résultat des observations que j'ai présentées sur l'art, la science, l'industrie, les mœurs et les institutions politiques et religieuses, dans le présent comme dans le passé de notre nation.

II

LE CARACTÈRE ANGLAIS.

Il me semble quelquefois très-instructif de consulter des écrits humoristiques sur des points qui se sentent plutôt qu'ils ne se démontrent, parce que ces écrits contiennent souvent, sur les questions que les penseurs aux intentions scientifiques n'oseraient pas se poser et encore moins résoudre, des aperçus justes pris sur le fait,

les impressions naïves rapportées sans parti pris, des opinions intelligentes éloignées de tout système. C'est ainsi qu'en ouvrant un livre sur l'Angleterre (1), de M. Francis Wey, qui ne semble pas avoir la prétention d'écrire en historien ni en homme d'Etat, j'ai trouvé sur le caractère anglais ce jugement ingénieux porté par un Français fraîchement débarqué en Angleterre.

« A Londres, dit-il, les Français sont atteints de deux préoccupations fréquentes, qui ont nos préjugés pour mobile. Habitué à se considérer partout comme le premier peuple du monde, à éblouir les uns, à dédaigner les autres, à étaler en tous lieux le confiant orgueil de sa suprématie, le Français, en foulant le sol britannique, subit l'impression d'une grandeur qui ne lui est point empruntée; il s'étonne à l'aspect d'un peuple aussi remarquable que notre peuple, aussi original que lui, et portant à un degré plus fier le sentiment de sa prééminence. Alors nos compatriotes deviennent inquiets, l'intolérance de leur foi se mitige, ils s'intimident, se trouvent mal à l'aise, et pour la première fois s'observent et se contraignent. Cessant de se voir chez des esclaves, comme en Italie, chez des vassaux comme en Belgique, chez des aubergistes comme en Suisse et en Allemagne, il s'assimilent à des souverains visitant d'autres souverains, et par une déférence forcée, rendent à leurs hôtes un hommage involontaire.

« ..... Nous reconnaissons en Angleterre un pays aussi civilisé que le nôtre, aussi fort sur les théories, plus habile dans la pratique; et ce peuple, étrange anomalie! pense en toutes choses autrement que nous, vit d'une autre manière, possède des mœurs différentes et arrive à sa perfection par des procédés tout contraires.

« ..... Du reste en toutes choses pour deviner ce qui se passe, ce qu'on pense et comment on agit en Angleterre, rappelez-

(1) *Les Anglais chez eux.*

vous comment on procède en France, et prenez le contre-pied, vous toucherez juste inévitablement. »

En effet, ce qui frappe dans la comparaison du génie de ces deux nations, c'est d'abord leur commune supériorité sur tous les autres peuples, et ensuite leur opposition constante en tout ordre de choses. Cherchons donc à nous expliquer ce double phénomène psychologique, en examinant le caractère de nos voisins, par la même méthode que nous venons d'employer pour le nôtre : sous le triple point de vue de l'ordre potentiel, de l'ordre virtuel et du degré de la virtualité générale.

En ce qui concerne le premier ordre essentiel, il est certain que l'Anglais est *bien moins impressionnable* que le Français, qu'il ne sent les choses ni aussitôt ni aussi vite. Il lui faut un peu plus de temps pour percevoir ses sensations, et un effort d'attention plus ferme. On peut même dire qu'il n'est sensible qu'à ce qu'il pense, tant son écorce paraît dure comparativement à l'épiderme délicat du Français, et qu'il a besoin d'un surcroît d'intention pour communiquer avec le dehors ; on le voit manquer souvent, par ce motif, de tact, de goût et de naturel.

Le *sentiment* anglais a également ses nombreuses défaillances, bien que le commerce intime de la société anglaise soit franc, amical dans sa simplicité, et que souvent des intentions charmantes viennent en relever les relations d'un arome d'exquise délicatesse. Cependant d'ordinaire l'Anglais est peu démonstratif, il n'embrasse que rarement sa femme et ses enfants ; sa vie de famille, fortement constituée, manque de rapports affectueux, les doux épanchements y sont rares, et, jeune déjà, l'enfant s'y conçoit une existence indépendante. Aussi

les membres d'une famille anglaise se séparent sans de grands regrets, abandonnent le foyer commun, quittent leur pays, font de longues absences, n'y reparaissent souvent plus, et n'en sont pas moins fiers d'être Anglais. Les morts même sont bientôt oubliés, et l'on assure que l'irrévérence à leur égard dépasse toute permission selon le sentiment français.

Avec une nature peu sensible et peu sentimentale, il est évident que l'*imagination* manque de matériaux, de vivacité, d'élan, et que la vie anglaise doit s'en ressentir, en devenir triste et monotone.

« Tous les Anglais, dit M. Wey, d'une même classe vivent de même, sont pliés aux lois de la même logique et condamnés aux mêmes distractions. Quelque étendues que soient les relations d'un Anglais, il est condamné à la solitude, car il voit dans la vie des autres sa propre vie. »

Les Anglais, à défaut d'imagination, ont inventé le spleen, cette maladie de l'ennui. Par contre, dans les arts, la poésie et l'éloquence, la fantaisie règne en maître; c'est elle qui les inspire et les emporte sur ses ailes rapides, mais l'imagination proprement dite n'y abonde pas ordinairement. Cette faculté cependant ne leur fait pas entièrement défaut, comme nous le prouvent les grandes inventions de leurs ingénieurs, et les nombreuses découvertes de leurs savants. Mais autre chose est une imagination active, ingénieuse et brillante, et autre chose une imagination intentionnelle, péniblement accouchée par l'effort de la pensée. L'une est spontanée, toujours prête, et agit sans peine; tandis que l'autre est une abeille qui, à force de soins, accumule des trésors pour un but exclusif. « Comment, a-t-on demandé à Newton, avez-vous pu faire d'aussi grandes découvertes? »—« C'est en

y pensant toujours, » fut sa mémorable réponse. Ce n'est certainement pas là l'imagination qui se produit chez le Français, celle-ci ne se dirige que rarement dans un seul sens, et n'a pas la prétention de s'élever aussi haut; mais elle est infatigable dans les détails, et produit aussi quelquefois par sa multiplicité de très-beaux résultats. C'est ainsi qu'on a vu en Crimée et en Chine, où des corps d'armée de nos deux nations se trouvèrent en présence des mêmes difficultés, les Anglais souffrir, manquer de tout et menacés de dépérir, là où les Français savaient trouver de quoi vivre, résister et vaincre.

L'*esprit* étant impossible faute de sensibilité et d'imagination, les Anglais ne sont donc pas naturellement spirituels. Chez eux c'est l'*humour* qui règne, et voici à ce sujet, un fort joli parallèle que M. North Peat nous donne d'une façon fort compétente, puisqu'il est Anglais humoriste né et élevé en France, et que de plus il y est naturalisé(1) :

« S'il est un fait acquis à l'histoire universelle de la littérature, c'est celui-ci. Les Français ont de l'esprit, les Anglais ont de l'humour. La première proposition est un axiome, en France surtout. La seconde est peut-être moins généralement acceptée. Cela tient, sans aucun doute, à ce que l'on s'entend mal sur la valeur et la portée du mot humour..... L'humour, ce n'est ni le *facetum*, ni le *salsum*, ni le *dicax*, ni aucune des subdivisions de la plaisanterie analysée par Quintilien ; c'est quelque chose de plus spécial, de plus national encore. C'est en Angleterre Falstaff et Hudibras ; en Espagne, Lazarille et Sancho Pança. L'humour, c'est quelque chose en plus ou en moins que l'esprit, inférieur aujourd'hui, supérieur demain. *L'esprit,*

(1) North Peat, *Singularités humoristiques et religieuses en Angleterre* (Hetzel).

c'est une conception rapide de la divergence des objets, l'analyse soudaine et la comparaison électrique de cette divergence. Ce n'est pas seulement une vive étincelle qui frappe les yeux, un élan qui éblouit, c'est un feu follet qui dure, s'attache, pénètre et brûle. *L'humour*, c'est une singularité piquante du caractère qui se trahit autant dans la démarche et dans les allures des fils d'Albion, que dans l'originalité fortement accentuée de leurs écrits. C'est une excentricité irréfléchie de la pensée qui jaillit irrésistiblement, ne séduit pas toujours, mais étonne à coup sûr. L'esprit, même de bas étage, a quelque chose de fin et de délicat qui, de près ou de loin, plus ou moins, sent la bonne société; c'est une pointe d'aiguille ou un coup d'épée. L'humour est plus spontané dans son essence, plus viril dans sa démarche, de plus libre et de plus brusque allure; c'est presque toujours un coup de boutoir. C'est, avec ses épais favoris encadrant une large face, ses mains goudronnées et le chapeau de matelot, John Bull qui tue son homme d'un coup de poing, s'il l'attrape, mais qui, si le coup porte à faux, s'en ira vaillamment mesurer la terre. »

Ces diverses fonctions de l'ordre potentiel si peu développées dans la nature anglaise, annoncent une substance animique évidemment lourde et épaisse, qui doit donner naissance à des *instincts ordinairement grossiers et sensuels*. En effet, c'est là une remarque que l'on a souvent faite sur le compte des Anglais. Voici, par exemple, ce que j'en ai lu dans un feuilleton de *la Presse* :

« Sans modération, sans mesure dans leurs sentiments comme dans leurs appétits, dans leurs goûts comme dans leurs passions, les Anglais ont, en toutes choses, un penchant marqué pour l'abondance et la quanité: les mots *much* et *many* forment, pour ainsi dire, la base de leur existence; leur esprit ne redoute guère plus la fatigue que leurs sens ne craignent la satiété, que leurs oreilles ne redoutent un concert de huit heures, que leur estomac ne recule devant une indigestion.

« Quand les Anglais, dit M. F. Wey, de son côté, ne sont pas de glace, ils sont sujets à tomber dans le dévergondage. Les mœurs publiques traduisent nettement ces penchants extrêmes. La famille est rigide et bien close, mais le vice s'étale en public avec crudité. Il suffit pour s'en convaincre de s'égarer en plein jour au milieu des parcs de Londres. »

Madame G. Sand nous communique aussi, dans l'histoire de sa vie, ses observations sur le caractère de la sensualité féminine :

« Il n'y a pas à dire, au couvent (des dames anglaises) comme ailleurs, j'ai toujours trouvé cette race hautaine et guindée à la surface. Le caractère des Anglaises est plus bouillant que le nôtre. Leurs instincts ont plus d'animalité dans tous les genres. Elles sont moins maîtresses que nous de leurs sentiments et de leurs passions. Mais elles sont plus maîtresses que nous de leurs mouvements. »

Dans la vie usuelle cette sensualité a créé le besoin du *confort ;* expression qui nous vient des Anglais, car c'est leur rêve et leur idéal terrestre. Aussi ce ne sont pas eux qui, pour les plaisirs de la toilette, se priveraient de manger, ou qui, pour la satisfaction d'accomplir une belle action, compromettraient leur repos, leur santé et leur fortune ! *L'intérêt du bien-être*, voilà ce qu'ils comprennent, ce qui excite leur activité et ce qui inspire tous leurs actes. Ainsi Londres, tout à l'intérêt privé, n'offre rien au cœur ni à l'esprit. — Le principal intérêt des journaux anglais est dans les annonces, les nouvelles et les diatribes, mais non, comme chez nous, dans les articles de fond. — L'homme ayant un million vaut moralement pour l'Anglais le double de celui qui n'en a que la moitié ! Il ne méprise pas le domestique parce qu'il est domestique, ni le pauvre parce qu'il est

pauvre, mais parce qu'ils ne produisent pas assez, et ne valent pas. — Les savants et les artistes ne sont considérés qu'en proportion de ce qu'ils gagnent et de la valeur en livres sterling qu'ils représentent. Les hommes de talent et de génie anglais le comprennent eux-mêmes de cette façon, et cherchent dans leurs travaux tout autre chose que le progrès platonique des arts, des sciences et des théories. Shakespeare, comme l'affirme Pope (1), considérait ses œuvres commercialement et ne les estimait que ce qu'elle lui rapportaient.

M. North Peat nous dit, lui aussi, dans son intéressant ouvrage :

« L'Angleterre est la patrie par excellence du capital. Le capital, divinité impérieuse et fantasque, exige, pour l'entretien de son culte impie, des labeurs de toute sorte et de tous les instants. La véritable source de ces productifs labeurs, c'est le commerce. Aussi, corps et âme, l'Angleterre s'y absorbe tout entière. Elle n'est poëte qu'à ses heures et par boutades, elle peint mal, elle n'est pas musicienne ; — de glorieuses exceptions sont là pour confirmer la règle que j'avance ; et, s'il en est ainsi, c'est tout simplement parce que la peinture, la poésie, la musique ne battent que bien rarement monnaie, et ne font que du pauvre commerce. »

Cette nature intéressée, sensuelle, grossière et lourde de l'Anglais rend sa spontanéité fort choquante, et produit dans la vie vulgaire une existence commune, maladroite et brutale. Pour y remédier, la haute société d'outre-Manche a, en ce qui la regarde, combiné toute une législation minutieuse sur ce qui concerne la vie usuelle et les relations de la société. Règles où tout est fixé d'avance, et auxquelles tout *very gentleman* doit se

(1) Samuel Smiles. *Self-Help*. Trad. par Alfred Talandier, p. 233.

conformer sous peine de déchéance. Cette loi du *high life*, désignée par le nom de *Cant*, enseigne à tout homme bien élevé, quand il doit se lever et comment il doit s'habiller, quand il doit se coucher et comment il doit se déshabiller, comment il doit marcher, se tenir, saluer, s'asseoir, parler, manger et boire, quelles personnes il doit fréquenter, de quoi il doit s'occuper, comment il doit mettre sa cravate, poser son lorgnon et se faire couper les cheveux et les ongles ; de sorte que l'Anglais comme il faut, lorsqu'il s'est bien pénétré de ces règles usuelles, se trouve garanti de toute bévue que sa spontanéité instinctive pourrait lui faire commettre.

Ce même esprit de réglementation minutieuse a engendré le *snobisme*, qui est le respect du convenu, de l'officiel, l'adoration de l'opinion reçue, de la chose acceptée, et qui évite à l'heureux insulaire toute incertitude sur ce qui est bien ou mal dans la conduite de sa personne, dans l'emploi de son temps et dans le choix de ses pensées.

Cette législation dans les petites choses rappelle la manie des théories et de la réglementation dans les grandes que les Français multiplient avec une égale ferveur. Seulement les Anglais s'en servent pour corriger leur défaut de spontanéité naturelle, et nous pour remédier à notre défaut habituel de réflexion. De sorte que les efforts, louables au fond, que ces nations intelligentes font pour se gouverner sagement, sont la confirmation évidente des faiblesses de caractère, que l'on est en droit de leur reprocher respectivement.

Mais si l'état de l'ordre potentiel dans le caractère anglais n'est pas ordinairement très-favorable, son ordre

virtuel, comme nous allons pouvoir en juger, se présente tout différemment.

Dès la première fonction de cet ordre essentiel, la vigueur du caractère anglais se révèle, car nul ne sait faire mieux *attention* que lui, ni soutenir sans faiblir cette tension fatigante. Pourvu qu'on lui dise quelque chose de raisonnable où sa pensée puisse s'instruire, il écoute, suit l'enchaînement des idées, sans avoir besoin qu'on l'amuse, ni qu'on le passionne. Or c'est là une preuve d'une supériorité réelle de tout l'ordre virtuel et M. Alf. Maury, de l'Institut, est du même avis; car, dans l'intéressant livre qui nous est connu, il constate que les hommes capables de faire attention et d'y porter une grande puissance, font preuve de force intellectuelle.

Il est bien connu, par exemple, que la *volonté* persévérante est aussi une des qualités de cette forte race, et qu'aucun peuple n'en a donné des preuves aussi manifestes. Chez l'Anglais la volonté n'a cependant rien de bruyant; il poursuit ses projets sans forfanterie, et une fois bien décidé d'atteindre un but, il ne se laisse rebuter par aucun insuccès. C'est de cette manière qu'il a exécuté ses grandes entreprises, réalisé ses découvertes, établi son vaste empire tout autour du globe; que sur le champ de bataille il affronte tous les dangers et oppose sa résistance invincible; de sorte qu'on a souvent eu lieu d'observer que l'Anglais ne gagne jamais qu'une seule partie : la dernière!

Ce qui distingue encore le caractère anglais, c'est l'habitude de *la pensée* et du raisonnement. Autant les Français se confient à la spontanéité, autant leurs rivaux se gouvernent par *la raison*, réfléchissent avant d'agir et cherchent à s'instruire de tout exactement.

C'est par ce motif que l'Anglais ne se spécialise guère, qu'il a souvent l'intelligence très-dégagée, embrasse sans crainte les problèmes les plus compliqués, a une tendance à l'universalité, et se lance avec une hardiesse qui nous est inconnue dans les entreprises les plus téméraires et dans les expéditions lointaines, à ses propres risques et périls.

A leur supériorité d'attention, de volonté et de pensée, les Anglais joignent encore celle de la conscience et de la vertu. La beauté du caractère de nos voisins tient effectivement à leur vigilance, à leur volonté sévère, à leur empire sur soi. Chacune de leurs actions a de l'importance à leurs yeux, et ils y mettent une bonne intention pour l'accomplir. Le père de famille ne se considère pas seulement comme le chef temporel de sa maison, mais souvent aussi comme le chef spirituel, et s'applique à régler son intérieur selon des principes rigides. C'est par ce motif que le caractère anglais, bien qu'il ne soit pas toujours aimé, est généralement respecté; et quoiqu'en politique la perfidie anglaise ne soit que trop connue, l'honorabilité de l'homme privé est également admise comme fondée. Cette honnêteté invariable est devenue une des causes de la vaste étendue de ses relations commerciales : car le négociant anglais, qu'il trafique dans la Cité, ou qu'il expédie aux antipodes, ne trompe jamais sur la qualité des marchandises, il cherche ses bénéfices dans le prix et surtout dans la quantité. Les basses classes de même, malgré leur misère, respectent les lois, la propriété et l'honnêteté ; et si elles n'étaient pas si souvent adonnées à la boisson, leur caractère serait généralement fort recommandable. Ainsi, en temps d'émeute, le peuple ne détourne rien du

bien d'autrui, pas même dans l'intérêt de son parti ; il se bat, se heurte, se bouscule, mais ne touche à rien, et l'on ne cite pas un exemple que les prisons aient jamais été ouvertes aux malfaiteurs. En temps ordinaire, de rares *constables* suffisent pour maintenir l'ordre dans la foule, puisque le caractère anglais ne se passionne pas rapidement, et ne se communique pas les émotions. Chacun d'ailleurs, à quelque classe qu'il appartienne, a ses principes et son idéal, et jusque sous l'enveloppe la plus massive, on rencontre souvent une intelligence attentive aux règles de la conscience et disposée avant tout à la réflexion.

Ces exemples sur la force de la vertu, de la conscience, de la raison, de la volonté et de l'attention des Anglais nous apprennent donc que leur caractère, d'une nature généralement peu avantageuse, possède un ordre virtuel excessivement heureux et prédominant. Cette prédisposition se fait même reconnaître dans certains de leurs défauts.

C'est ainsi que les Anglais se plaisent dans les excentricités, qui ne sont que la réalisation des pensées bizarres, sans but utile, et qui ne procèdent d'aucun motif sérieux. Ils les poursuivent seulement dans le but de dépenser leur activité, de se singulariser et de se faire remarquer. Ces excentricités sont goûtées en Angleterre, si elles ne froissent ni le cant, ni la reine, ni la religion, parce qu'ordinairement l'imagination y fait défaut, et que celui qui en donne quelque preuve y est un phénomène. En France, au contraire, où l'imagination ne manque pas, on évite soigneusement de paraître original, et de se faire remarquer par des singularités.

Une autre disposition du caractère anglais est d'être

versatile par intérêt, bien qu'en Angleterre chacun doive avoir une opinion et des principes. Mais on s'y rendrait ridicule si l'on gardait systématiquement les mêmes convictions, et qu'on ne les modifiât pas selon l'expérience, les circonstances et de meilleures informations. C'est ainsi que les journaux varient leurs opinions, selon la rose des vents de la politique, et contredisent le lendemain leurs principes de la veille. C'est encore de même que les hommes politiques soulèvent des questions importantes, les présentent sous une face qui leur est personnelle pour les défendre ensuite sous une autre, lorsque la majorité parlementaire semble l'exiger ou que l'opinion publique le leur impose. Pour nous autres Français, c'est là un scandale que nous n'oublions jamais, tandis qu'au contraire rien n'est plus estimé, en Angleterre, qu'un homme sachant virer de bord à propos, éviter les écueils qui menacent sa barque, et refuser de jouer aveuglément sa fortune sur un point d'honneur désintéressé.

Une troisième défectuosité de leur caractère prend naissance dans la puissance individuelle que les Anglais se sentent, par leur habitude de réaliser leur volonté réfléchie dans tout ordre de choses ; car l'abus qu'ils en font les rend très-peu disposés à la soumission et très-partisans d'une liberté personnelle. Mais comme dans ce qu'ils entreprennent ils cherchent leur intérêt propre, ils sont peu soucieux de la liberté et des convenances d'autrui ; de sorte que dans leur vie privée, ils sont raides, peu faciles, peu liants et même peu sociables, et que dans la vie publique on les voit très-friands de distinction, de priviléges, de titres et de domination.

Nous retrouvons ainsi dans le caratère anglais, aussi

bien les défauts de l'ordre virtuel que ses qualités; nous y reconnaissons la versatilité, l'intermittence, la raideur de l'effort, l'esprit de division, celui de la liberté personnelle et de la hiérarchie imposée, à côté de la supériorité de l'attention, de la volonté, de la réflexion, de la conscience et de l'empire sur soi. Ces données, jointes à celles que nous possédons sur l'état inférieur de leur ordre substantiel, ainsi que sur la grande virtualité qu'ils apportent dans tous leurs actes, nous permettent de nous expliquer actuellement l'état de leur art, de leur science, de leur industrie, de leur politique et de leur religion, ainsi que je vais l'indiquer sommairement.

De l'art anglais. Les Anglais n'ont point, comme quelquefois on se permet de l'avancer, une inaptitude invétérée pour l'art. Les beaux-arts ne fleurissent pas chez eux par l'unique raison qu'ordinairement ils n'enrichissent pas ceux qui les cultivent, et que la nature anglaise a un grand besoin de confort et de bien-être. Effectivement si, par exception, un Anglais veut se faire peintre, musicien, poëte, littérateur, il sait y exceller, et se créer lui-même son genre sans rien devoir à personne, par la seule vigueur de sa volonté, de sa pensée et de son audace.

« Singuliers génies, dit M. F. Wey, que ceux de ce pays, où l'art est sans tradition et sans école. Shakespeare, Milton, Hogarth, Walter Scott, Byron ont tour à tour ébloui leurs contemporains. Ces maîtres si originaux, que rien n'avait précédé, qui n'ont rien appris de leurs devanciers, ont ouvert des voies refermées derrière eux, ou commencé, sans profit pour leur pays, des traditions qui ont soumis et régénéré l'art dans des contrées étrangères. »

C'est là évidemment, non-seulement une preuve de

grande aptitude artistique, mais également celle d'une puissance individuelle extraordinaire; puisque, même dans les branches d'activité les plus difficiles et les plus délicates, les Anglais n'empruntent rien à personne, puisent leurs forces en eux-mêmes, créent des chefs-d'œuvre qu'ils n'imitent plus, laissant à d'autres nations le soin de les admirer et de les prendre pour modèles sans pouvoir les égaler et encore moins les surpasser.

Toutefois la nature anglaise étant peu délicate et quelquefois même épaisse et grossière, l'art anglais ne pouvait briller ni par l'habileté, ni par la forme, le style, l'harmonie, ni par des nuances toujours choisies. Il devait trahir sa grande défectuosité de sensibilité, de noblesse, de perfection, et se distinguer plutôt par l'intention, la pensée, l'*humour*, la fantaisie, l'idéalité.

Effectivement M. Ferdinand de Lasteyrie, dans son feuilleton sur la grande Exposition de Londres, remarque :

« Les artistes anglais ont beaucoup de talent, mais, chose incroyable, c'est le métier qui leur manque..... à l'inverse de tant d'autres qui n'ont que cela. Cependant l'Angleterre ne se doute pas du grand art.

« M. Taine, d'autre part, nous fait connaître par de nombreuses citations dans son *Histoire de la littérature anglaise*, cette opposition constante dans le théâtre de cette nation, entre les tableaux les plus grossiers, les plus repoussants et les caractères les plus purs et les plus dévoués. »

M. Francis Wey remarque aussi que les Anglais ne tiennent ni à la pureté du goût ni à l'harmonie des choses.

M. Cousin, enfin, en nous parlant de Shakespeare observe (1) :

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 210.

« Shakespeare, nous en convenons, est supérieur à Corneille par l'étendue et la richesse du génie dramatique. La nature humaine tout entière semble à sa disposition, et il reproduit les scènes les plus diverses de la vie dans *leur beauté et dans leur difformité*, dans *leur grandeur et dans leur bassesse*. Il excelle dans la peinture des passions terribles ou gracieuses. Othello, lady Macbeth, c'est la jalousie, c'est l'ambition, comme Juliette et Desdémone sont les noms immortels de l'amour jeune et malheureux. Mais si Corneille a moins d'imagination, il a plus d'âme (1). Moins varié, il est plus profond..... »

Ces citations confirment entièrement cette opposition constante dans la poésie et dans l'art anglais, entre la distinction, l'élévation de la pensée, et la grossièreté de la nature de cette nation. Mais elles nous apprennent également que malgré cette inégalité, choquante, elle a su, par la grande virtualité de son âme, porter sa poésie et son art à un degré éminent.

De la science anglaise. Il en est de même dans tous les travaux de la pensée, dans la conversation, dans l'éloquence, dans la littérature ordinaire, dans la philosophie et dans les sciences exactes. Les Anglais embrassent toutes les spécialités avec une supériorité incontestable, mais semblent, d'une part, procéder sans le concours ordinaire du sens commun, par la seule activité intentionnelle de la raison, et de l'autre, n'avoir en vue que l'utile, le pratique, et être retenus par leur lourdeur naturelle loin des hautes sphères de la pensée elle-même. Pour la confirmation de ces deux vérités j'ai de nouveau recours à quelques extraits de nos écrivains contemporains les plus compétents en cette matière :

(1) M. Cousin ne semble pas avoir fait la distinction entre l'imagination et le sentiment d'une part, et la fantaisie et l'idéalité de l'autre, puisqu'il a recours à l'âme et à l'imagination pour marquer la différence des deux génies.

« Le tour compliqué de l'esprit anglais, dit M. Émile Deschanel (1), même lorsqu'il va au fait par le fond des idées, diffère de beaucoup de la clarté et de la rapidité françaises. Celles-ci sont pour le lecteur une récréation et un charme; l'autre est d'abord une fatigue, et reste longtemps un travail jusqu'à ce qu'on y soit habitué. Que d'enchevêtrements! que de circuits! Comme l'idée principale, traversée de toutes sortes d'idées accessoires entre-croisées d'incises, de restrictions, de modifications, par les contraires, comme on dit en réthorique, a peine à se dégager et à se produire! Quel laborieux enfantement! quelle opération césarienne!

« Mais lorsqu'enfin a lieu la délivrance, lorsque la pensée est sortie, quelle vigueur! quelle éloquence familière! quels arguments pris de la vie de chaque jour! Avec quelle énergie l'idée se démène! comme elle joue des pieds et des poignets! Quelle allégresse à tout casser. La plaisanterie elle-même chez ce peuple vigoureux, aux nerfs robustes, est lancée comme avec une catapulte. »

« C'est que, dit M. Taine (2), la logique latine leur manque. Leur esprit ne chemine point par la route aplanie et rectiligne de la réthorique et de l'éloquence. Il arrive au même but par d'autres voies. Il est à la fois plus compréhensif et moins ordonné que le nôtre. Il demande une conception plus complète et ne demande pas une conception aussi suivie. Il ne procède pas comme nous par une file de pas uniformes, mais par sauts brusques et par de longs arrêts. Il ne se contente pas d'une idée simple extraite d'un fait complexe, il exige qu'on lui présente le fait complexe tout entier, avec ses particularités innombrables et ses nuances infinies, avec ses ramifications interminables. »

Enfin, complétons le tableau de la science anglaise en

(1) *Essais de critique naturelle*, Revue germanique, 1er mai 1863, p. 414.

(2) *Revue germanique*, 1er avril 1864.

continuant la citation commencée de M. Aug. Laugel (1) :

« L'esprit anglais a horreur de l'abstraction, qu'il s'agisse de politique, de droit, de philosophie.....

« Ainsi que la constitution anglaise, la loi anglaise est l'œuvre progressive du temps, elle se compose presque tout entière de précédents. La mémoire la plus souple et la plus tenace se perd dans le dédale des arrêts qui remplissent une montagne de volumes où chaque année apporte une nouvelle assise. Rien de comparable à nos codes et à nos commentaires du droit.

« L'esprit philosophique ne se découvre pas davantage dans la critique théologique. Malgré les dissidences des sectes, il y a dans le pays un fond d'idées religieuses communes que la tradition protége, que soutient l'esprit conservateur, qui reste en dehors et à l'abri de toute discussion, et qui fait, en quelque sorte, partie du tempérament de la nation.

« La philosophie écossaise, qu'on pourrait nommer la philosophie du bon sens, est une doctrine sage, prudente, pratique, mais sans ampleur ni puissance.

« Dans le domaine des sciences, l'Angleterre compte, qui ne le sait ? les noms les plus glorieux ; mais là surtout s'affirme et s'étale le dédain des théories, des vues spéculatives, des hypothèses. Rarement l'esprit d'observation consent à se laisser guider par des inductions préconçues ou à subir une forte initiative mathématique. L'expérience est la seule règle des ingénieurs anglais, ils font fi des formules... Les médecins sont pour la plupart des empiriques, et dans le culte de la littérature on ne rencontre que rarement les traces d'une pensée, d'une doctrine philosophique...

« Partout où l'on regarde en Angleterre, on observe une tendance manifeste à ne saisir que le relatif, le concret; à écarter ce qui est général, systématique, absolu. Or quelle tendance pourrait être plus contraire au développement de la philosophie? »

Ces observations détaillées et judicieuses me paraissent

(1) P. 275. Extrait de la *Revue des Deux Mondes*.

bien établir dans l'ordre scientifique, aussi bien que dans celui de la parole, cette activité vigoureuse de l'esprit anglais empêché par une nature substantielle ingrate et rebelle, et qui ne lui semble permettre et ne lui faire désirer que des excursions limitées et intermittentes dans le domaine de la haute pensée.

Le commerce et l'industrie anglais, au contraire, brillent avec tous les avantages du génie actif, vigoureux et intéressé de cette nation. L'étendue de ses relations, la variété de ses exploits, la hardiesse de ses entreprises, les richesses qu'elle tire de toutes les parties de la terre sont trop connues pour que son génie n'ait depuis longtemps été admiré sous ce rapport, et ne se soit fait connaître dans ses principales qualités. Il serait donc fastidieux ici de s'y arrêter plus longtemps.

La politique anglaise. Les Anglais, — par opposition aux Français, qui, comme il a été constaté plus haut, préfèrent se spécialiser dans leurs affaires privées, — les Anglais ont de tous les temps cherché à intervenir dans le gouvernement de l'État et à en diriger la politique dans leur intérêt propre. Aussi l'histoire des deux nations présente-t-elle cette singulière opposition, que le régime féodal qui régnait des deux côtés de la Manche, allait depuis son origine en diminuant de ce côté-ci, pour se perdre dans l'autorité monarchique absolue ; tandis que, sur la rive opposée, il allait toujours en se fortifiant jusqu'à nos jours, au point d'absorber complétement le pouvoir gouvernemental. Aujourd'hui la reine du Royaume-Uni reste simple spectatrice des luttes politiques, tandis qu en France, malgré nos révolutions théoriques, c'est l'Empereur qui est resté le grand dispensateur des libertés publiques.

Cette progression inverse de l'ordre politique dans les leux États prend évidemment son origine dans la différence essentielle du caractère des deux nations, dont 'une obéit à son ordre virtuel et l'autre à son ordre potentiel; différence qui se perpétue dans les races, qui raverse sans se modifier les siècles, et résiste à tous les événements et à tous les systèmes, parce que l'éducation et l'instruction sont impuissantes à l'effacer. C'est par suite de cette cause primordiale de la direction générale de l'activité des peuples, qu'il importe d'apprécier leurs institutions politiques; non d'après des principes abstraits, mais selon leur génie essentiel. Ainsi, la liberté théorique que l'on veut introduire en France n'a aucun rapport avec la liberté anglaise telle que les événements l'ont constituée; car celle-ci loin de procéder de principes abstraits, par suite du caractère volontaire de la race, procède de son aptitude pour la réflexion, l'universalité et l'initiative.

Effectivement, la liberté politique en Angleterre, qui ne le sait? n'est accordée à personne d'une façon gratuite. Elle a été conquise par l'aristocratie et les communes, à la suite de luttes séculaires contre la royauté; et, aujourd'hui, le droit électoral y est un privilége que l'on n'acquiert que par sa fortune. De plus, le privilége aristocratique, lui-même, n'est pas immuable, car il se perd et se gagne selon la conduite des individus.

« Tout le monde connaît, mais personne n'a suffisamment vanté l'admirable mécanisme par lequel la pairie ouvre ses rangs et les vide, attire à elle les grandes notabilités de la politique, de la magistrature, de l'armée, de la diplomatie et du monde financier, sans aucun souci de leur origine plus ou moins populaire, et en même temps refoule dans le gros de la nation

toutes les branches collatérales qui, à partir des petits-fils puînés de tout pair d'Angleterre, demeurent confondus avec le reste des citoyens, sans aucun titre, sans aucune marque de distinction (1). »

On peut donc dire qu'en principe l'ordre politique anglais est fondé sur le mérite individuel, autant que sur celui des familles, et que tout y dépend de la vigueur, de la conduite et de l'initiative personnelle. Commerce, industrie, colonies, libertés, priviléges, fortune, sont des biens que chaque Anglais se doit à lui-même, à sa propre activité et à son intelligence personnelle, ou à celles de ses aïeux. Ce principe politique est évidemment conforme au caractère national, et n'est pas moins juste en théorie; car nous verrons plus tard que la loi de notre destinée est d'être en tout les fils de nos œuvres. La grandeur de la constitution anglaise consiste à appeler au pouvoir, ainsi qu'aux droits politiques, la partie la plus capable et la plus influente de la nation, et à n'accorder les libertés ou priviléges politiques qu'à ceux qui savent s'en rendre dignes en les acquérant par leurs propres efforts, ou en les héritant de ceux qui ont su les gagner et les conserver par leur propre sagesse.

Mais ce principe de l'initiative individuelle appliqué à la politique, quelque bien fondé qu'il soit, n'est pas l'unique principe de la loi sociale, ainsi que je l'établirai plus tard. Appliqué isolément, sans aucun contrepoids, il devient un principe de despotisme illimité. — Tel il s'est présenté en France, où le pouvoir est retenu par celui qui a la force en main, et où trop longtemps il

(1) Comte de Montalembert. *De l'avenir politique de l'Angleterre.*

a été exploité dans l'unique intérêt de la royauté. En Angleterre le même inconvénient s'est produit, avec cette différence que le droit du plus fort y est exercé, non dans l'intérêt monarchique, mais dans l'intérêt d'une oligarchie qui, quelque intelligente qu'elle soit, exploite ses priviléges, conquis par sa propre énergie, dans l'intérêt de quelques milliers de familles, au détriment du reste de la population.

Ce privilége, que possède et qu'exploite la haute société anglaise, n'est pas seulement la conséquence de la spoliation territoriale des conquérants normands, il est encore celle du système économique qui règne depuis longtemps dans ce pays, et qui absorbe la plus forte partie des richesses mobilières au profit des gros négociants, des grands manufacturiers et des plus forts capitalistes. Car le principe de la libre concurrence, celui du laisser-faire et laisser-passer est, de fait, le principe du plus fort et du plus habile introduit dans l'ordre économique, lequel, appliqué sans restriction en Angleterre et actuellement en France, active sans doute la production, mais livre le faible et le déshérité presque sans défense à l'avide exploitation des habiles, des riches et des mieux outillés. Ce n'est pas encore ici le moment d'examiner à fond la valeur sociale de ce principe; mais il n'est pas moins certain que, tel qu'il est pratiqué dans ce pays, il est une des causes de la prépondérance politique et sociale d'une minorité enrichie et puissante, et que ce pays, malgré ses immenses richesses, malgré la fécondité et la vaste étendue de ses colonies, présente le navrant spectacle d'une misère poignante et immonde, attachée aux flancs de la société la plus opulente de la terre.

Ce qu'il y a de plus caractéristique sous ce rapport, c'est que cet état de l'ordre social en Angleterre, si oppressif pour la conscience du moraliste, y a trouvé des raisonneurs et des savants assez cruels d'abord pour admettre ce fait révoltant comme une conséquence inévitable de la liberté; puis assez insensibles pour l'ériger en principe, et pour enseigner aux hommes politiques, *que lorsqu'on ne peut réussir à porter les subsistances au niveau des besoins de la population, il faut s'efforcer de faire descendre la population au niveau des subsistances!*

Voilà la loi détestable qui est née, qui a germé et qui fleurit toujours dans la cervelle utilitaire des Anglais, à la grande honte du sentiment d'humanité, de la justice et du bon sens. Car il est certain que le défaut de subsistances ne peut être attribué à la Providence, puisque le sol fécond de la Grande-Bretagne elle-même, sans compter ses immenses colonies, pourrait fournir largement à l'alimentation publique, si l'égoïsme, l'orgueil et de faux principes moraux, politiques et religieux n'encourageaient pas cette société, si étroitement intéressée dans un déplorable système de privilèges, d'abus et d'usurpations injustifiables. Mais cette politique égoïste se conserve chez nos voisins, parce que le pouvoir législatif et exécutif y est dépendant d'un million d'électeurs, dont le niveau moral et intellectuel est d'abord grossier, sensuel et égoïste par suite de la lourdeur et de l'épaisseur de l'ordre potentiel du caractère national, et ensuite parce que le gouvernement des majorités est toujours celui de la partie la plus vulgaire du corps électoral.

Donc, le gouvernement anglais, pour obéir à cette influence souveraine, mais égoïste et peu éclairée, a tou-

jours été obligé d'abandonner les idées généreuses et intelligentes, pour ne s'attacher qu'à favoriser les intérêts de castes avides et insatiables, et de s'habituer à parler un langage grand et noble pour complaire à la conscience publique, puis d'agir d'une façon étroite, intéressée, partiale et mesquine, pour satisfaire aux exigences intéressées de ses puissants commettants.

Cette politique égoïste et à double fond ne date pas d'hier; elle remonte à l'origine de la monarchie anglaise qui déjà dépouillait le peuple conquis pour récompenser le zèle intéressé des chevaliers normands. Puis, dès 1215, la grande charte commençait à inaugurer cette sujétion des rois, et les révolutions qui suivirent n'ont rien changé à ce système. Malgré l'opposition puissante et sanglante des Richard, des Henry VIII et des Elisabeth, la royauté succomba sous les Stuarts par suite de la coalition des seigneurs, des bourgeois et des puritains. Or ces révolutions, rappelons-le, quoique antimonarchiques, n'étaient point faites dans l'intérêt démocratique, elles avaient seulement pour but de garantir l'intérêt oligarchique des classes élevées ; et si l'on a décapité un roi et chassé une dynastie, c'était pour affermir les souches nobiliaires avec les débris de la royauté ; c'était pour consolider les priviléges particuliers, pour maintenir les substitutions, le droit d'aînesse, les dîmes et les abus. La réforme de 1832 n'avait elle-même d'autre but que de régulariser le privilége électoral, mais non de reconnaître les droits démocratiques de la nation, et si actuellement l'agitation électorale cherche à introduire les classes ouvrières dans les *hustings*, c'est non pas parce qu'elles ont un droit imprescriptible, mais parce qu'elles représentent dix milliards de revenus annuels, et qu'aux

yeux des réformistes cet intérêt vaut bien celui des richesses nobiliaires.

L'intérêt étroit, actuel, exclusif, voilà le mobile de la politique anglaise fondée sur la majorité parlementaire; et ce système exclusif et souvent inintelligent ne prévaut pas seulement à l'intérieur, mais il règle aussi les actes extérieurs du gouvernement. Personne n'oubliera, par exemple, que les hommes politiques anglais furent les premiers à dénoncer de nos jours les violences dont l'Italie était la victime avant son unification, à vouer à l'exécration les bourreaux de la Pologne, et à encourager le Danemark à la résistance contre ses envahisseurs puissants. Mais personne n'oubliera non plus que lorsque ces nations ont levé leurs bras suppliants vers la puissance britannique, et ont imploré sa protection, les hommes politiques nés sur les *hustings*, ont sans honte laissé déchirer les traités, ont retiré leur parole donnée, ont laissé commettre des cruautés inouïes, afin de permettre à leurs électeurs intéressés de se renfermer dans leurs comptoirs et de se prélasser à leur aise dans leur existence somptueusement confortable.

Pour justifier ces palinodies indécentes et malhonnêtes, les Anglais ont assuré orgueilleusement que toutes ces questions européennes et humanitaires ne méritent ni une goutte de leur sang ni le moindre de leurs schellings. C'est par cette conduite ignoble que leur politique s'est dessinée d'une façon précise, et que le monde civilisé a pu enfin se convaincre que, pour satisfaire son grossier égoïsme, l'Anglais sait se déshonorer, se ridiculiser, se faire mépriser et boire l'affront jusqu'à la lie. Avant la réforme, sous Pitt, le ministre de la toute-puissante aristocratie, l'Angleterre défendit au

moins vaillamment le système de l'absolutisme, et vainquit sur les champs de bataille le colosse né de la révolution; mais aujourd'hui, grâce à l'influence d'une majorité de vils marchands, elle se retire peu à peu du mouvement intellectuel de l'Europe, et se contente de sucer le sang le plus pur de ses sujets asiatiques et autres.

Il résulte de ces considérations sur l'état politique de l'Angleterre, que, bien que partant d'un principe d'activité juste, celui de l'initiative individuelle et du gouvernement des plus capables, il se détourne de la bonne voie, parce qu'il subordonne la haute intelligence de ses hommes d'Etat à l'intérêt mercantile, étroit, d'une majorité parlementaire, et à la pression d'une opinion publique vilement intéressée. En conséquence, nous découvrons également dans l'ordre politique de l'Angleterre la triple influence de la virtualité remarquable de son caractère, de la puissance de son intelligence et de la sensualité dominante de son ordre substantiel.

Du christianisme anglais. Une race aussi vigoureuse, aussi disposée au raisonnement et aussi attachée au bien-être, ne devait guère prendre au sérieux le rigorisme chrétien, lequel exige justement les trois vertus contraires : le renoncement, l'humilité et la foi. Aussi le christianisme, dès les premiers temps, rencontra-t-il en Angleterre une opposition menaçante dans le pélagianisme, qui fut une des hérésies les plus dangereuses, et qui avait pour but de sauvegarder la liberté de l'esprit humain, en face de l'autorité de la révélation et de l'omnipotence providentielle. Pélage naquit en Irlande, et quelques siècles plus tard Wiclef recommença de nouveau à formuler des réserves. Ce dernier fut encore deux cents ans en avance sur Luther; l'esprit anglais était

bien pressé de se mettre à l'aise et de s'affranchir des sévérités morales et dogmatiques de l'Église. Mais au lieu de s'en prendre à la révélation elle-même — ce qui eût été certainement très-logique puisqu'elle contrarie directement les propriétés innées de la race — le peu de dispositions théoriques des Anglais les empêcha de recourir à des mesures aussi radicales. Il était plus conforme à la nature de leur esprit de varier l'interprétation des dogmes selon leurs vues personnelles, et de les respecter ensuite pour la forme. En effet, entre toutes les sectes qui s'épanouissent sur le sol britannique, aucune même ne s'est élevée à un rationalisme véritable, à plus forte raison à un rejet complet, comme en France.

La libre pensée n'a pas eu de retentissement dans le cœur de l'Angleterre, d'abord par suite du défaut d'indépendance théorique de la nation, et ensuite parce que cette pensée procède principalement d'intuitions spontanées, de vérités de sens commun que sa nature un peu épaisse ne lui révèle pas assez vivement. Par le même motif, le sentiment instinctif du vrai, du bien, du juste et du beau n'est pas non plus assez familier chez elle pour qu'il ait pu la rendre méfiante sur les mystères du péché originel, sur les nécessités de la rédemption, sur les destinées providentielles du peuple juif, et sur la naissance du Christ d'une vierge par le procédé du Saint-Esprit, etc. Les intuitions idéales, si puissantes dans l'ordre substantiel français, étant donc plus ou moins étrangères à celui des Anglais, ceux-ci se sont contentés d'exercer d'abord leur libre initiative sur les détails des préceptes chrétiens, de les tourner selon leurs convenances, et puis de se soumettre à un formalisme innocent. Voilà, à mon avis, l'origine

des sectes anglaises et les causes de l'insuccès du voltairianisme dans ce pays.

Le christianisme séparé de l'autorité inflexible de l'Église latine, et livré aux interprétations plus ou moins ingénieuses de chacun d'eux, convient donc parfaitement à nos voisins. Aussi l'état social anglais ne trahit aucune rigueur des commandements du Christ. Tout le monde, à quelle secte qu'il appartienne, qu'il soit *clergyman* ou laïque, cherche à acquérir des richesses et à vivre confortablement. Personne n'y attend les biens terrestres de l'intervention directe de la Providence, chacun s'y nourrit solidement, obéit au précepte de Moïse de se croiser et de se multiplier, sans songer à mériter le ciel ni par des mortifications, ni par des abstinences. Le *cant*, il est vrai, exige la stricte observation du dimanche et veut que l'on répande des bienfaits avec largesse; donc, tout Anglais qui tient à l'*honorability* n'oserait y manquer. Mais ce rigorisme de l'usage n'empêche pas l'intérêt temporel de régler toute l'activité nationale, et de circonscrire les devoirs religieux à des pratiques très-anodines en elles-mêmes, à des momeries inoffensives, malgré l'importance que l'on y attache.

Que l'on envisage, par conséquent, l'activité morale, intellectuelle et pratique de la race anglo-saxonne sous toutes ses faces, dans les arts, dans les sciences, dans l'industrie, la politique, la religion et les mœurs, *on y trouvera toujours l'intervention d'un ordre substantiel solide, plus ou moins épais et grossier, la prédominance d'un ordre virtuel supérieur et la manifestation d'une virtualité hors ligne.* Le contraste du caractère anglais et du caractère français est donc expliqué, puisque, avec

une virtualité égale, nous procédons généralement par les propriétés opposées de l'âme, et que nous obéissons aux heureuses impulsions de notre nature ; tandis que les Anglais se servent ordinairement de la pensée, et se préoccupent bien plus que nous de leurs intérêts matériels.

III

LE CARACTÈRE ALLEMAND.

Le caractère de nos voisins d'outre-Rhin a, comme chacun sait, beaucoup d'analogie avec celui de nos amis d'outre-Manche. Il y a la même défectuosité dans l'ordre sensible et la même disposition dans l'ordre rationnel, avec certaines variantes dont la plus considérable consiste en un moindre degré de virtualité. Je vais essayer de justifier ce premier aperçu.

L'ordre potentiel est certainement loin d'être aussi développé en Allemagne qu'en France, bien que ces excellents Allemands ne manquent point de sensibilité ni de sentiment, et qu'il leur arrive souvent de nous reprocher à nous de ne pas en avoir. Le sentiment, en effet, joue un grand rôle en ce pays des Marguerite, des Charlotte et des Werther ; il y a donné naissance à une philosophie très-estimée, qui a été dans le temps l'adversaire le plus intelligent de la critique de la raison pure : je veux parler de l'école des Jacobi et des Novalis.

Cependant, malgré cette sentimentalité allemande bien

connue, on peut reprocher à cette nation de manquer de délicatesse, de finesse et d'impressionnabilité. Ainsi, un Allemand qui est rempli de son sujet a bien de la peine à porter son attention sur un autre ; il s'en laisse trop absorber pour être sensible à quelque chose d'inattendu, à moins que cette chose ne fasse du bruit et ne s'impose à lui d'autorité. La langue trahit également ce manque de sensibilité, car, par exemple, lorsqu'il parle de la femme, il oublie quelquefois le genre féminin et en parle au neutre et dit : *Ein weib*, ou cette femme est beau : *Diese Frau ist schœn*. Ou bien lorsqu'on veut lui faire prononcer un b. d. g., il fournit l'assonance dure p. t. k., et *vice versa*. Quant au sentiment proprement dit, son émotion tourne à la sensiblerie, au rêve, à l'enthousiasme, à l'exaltation, ou bien à la passion. Aussi l'amour allemand n'est pas très-dangereux pour les mœurs des fiancés, puisqu'il est moins une passion qu'une pensée, un culte, un idéal ! La volupté pour l'Allemand est chose à part, mais sous ce rapport alors il est plus sensuel et plus dévergondé que le Français, puisque, par exemple, les naissances illégitimes n'égalent ni à Paris, ni même à Londres, les naissances légitimes, comme à Munich et à Vienne, et puisqu'un grand nombre de lorettes et de filles de joie nous vient d'outre-Rhin.

Ces exemples me semblent de nature à établir que le sentiment germanique n'est pas bien posé, puisqu'il se méprend facilement dans les choses ordinaires, qu'il tourne ou à l'exaltation ou à la grossière sensualité, et que si, de tous les temps, les Germains ont été célèbres pour respecter les femmes et pour leur vouer un culte particulier, ce n'était qu'à certains moments ; car dans

d'autres ils savent oublier leur culte et abuser du beau sexe sans en rencontrer trop de résistance. Par cette disposition de leur ordre potentiel, il n'est point inexplicable que nos bons et excellents voisins manquent souvent de tact, d'à-propos, d'instinct moral, de distinction naturelle et ne sachent pas au juste ce que c'est que le sens commun. En conséquence, l'ordre potentiel des Allemands, comme celui des Anglais, n'est pas très-favorable, et cet état particulier de leur âme se trahit également dans leur extérieur. Ils nous semblent massifs, lourds et épais ; on les appelle volontiers têtes carrées. Or, la forme osseuse et saillante de la figure est le cachet des natures de l'ordre virtuel.

C'est, en effet, par l'ordre de la pensée que brille le génie allemand. L'Allemand des basses classes, quoiqu'il devine difficilement, a déjà de la compréhension ; et lorsqu'il est sur la voie, il raisonne assez juste. Le difficile, chez lui, consiste à lui ouvrir le sens ; mais quand on y a réussi, il devient généralement un homme utile, un bon cultivateur, un artisan intelligent, et règle ses affaires privées avec entente. Avec quelque culture on en fait un bon négociant, un industriel ingénieux, et comme il met ordinairement de la conscience dans ses actions, les relations entre Allemands sont honnêtes, solides et souvent pleines de cordialité. Une de leurs grandes jouissances c'est aussi de s'instruire, de poursuivre des idées, de s'engager dans les labyrinthes de la pensée ; et l'érudition, la science et la critique allemande ont conquis le respect universel. L'Allemand aime à s'éclairer sur tous les sujets, il embrasse volontiers toutes les connaissances ; il est cosmopolite, voyageur, émigrant. L'inconnu

le sollicite; il a de l'invention, de la fantaisie, de l'*humour* ; bref toutes les fonctions virtuelles sont actives chez lui. Par ce motif, il ne se guide ordinairement que par la pensée et n'estime ni ne comprend ceux qui suivent leur instinct moral et intellectuel. C'est par cette raison que Kant et Fichte ont fondé leur morale sur la volonté et la vertu, à l'exclusion de la nature intime, et ont répudié le sens commun en philosophie en le taxant de *misologie*.

L'ordre virtuel, d'après ces diverses observations, est donc évidemment prédominant dans le caractère allemand, et par suite on y retrouve également les défauts. Ainsi, par exemple, il est excessivement critique, volontaire, exclusif, vantard, enthousiaste, disposé aux illusions et peu facile à vivre. De là vient que la division règne dans ce pays, que la bonne entente s'établit si difficilement entre les bons Allemands, et que l'exaltation leur fait souvent perdre le juste aspect des choses. L'Allemand aime la liberté pour lui, mais cherche à exercer la domination sur les autres, ce qui d'abord a donné naissance dans cette race au régime féodal, qui multiplie l'indépendance des chefs secondaires et établit la sujétion absolue des peuples, et qui ensuite a inspiré l'insoumission aux seigneurs et aux bourgeois des villes, de telle façon que l'unité allemande n'a jamais pu se réaliser. L'ambition peu scrupuleuse de la Prusse y rencontre elle-même la plus forte opposition, bien que dans tout le pays le désir de l'unité soit devenu manifeste. Il serait donc possible que cette puissance réussît à y constituer un jour une espèce d'unité où l'on consacrerait néanmoins une division plus ou moins réelle, et qu'elle parvînt ainsi à établir un ordre de choses incom-

plet et mal défini, comme tout ce qui est vraiment allemand.

L'intermittence est également un des défauts les plus saillants de ce caractère. Car cette nature pensive, sensuelle et lourde n'est que trop souvent engourdie, paresseuse et disposée à laisser aller les choses sans s'en mettre en peine. L'Allemand s'anime donc quelquefois, à de rares occasions; mais généralement il préfère les commodités de la vie et l'indolence sensuelle à l'activité soutenue, quelque avantage qu'il pourrait en tirer. On a l'habitude en Allemagne de ces variations dans la manière d'être, et l'on y remarque avec satisfaction lorsque l'un d'eux, par extraordinaire, s'éveille, qu'il devient vivant, comme ils disent : « Er wird lebendig. »

Ces négligences fréquentes dans l'initiative des Allemands viennent évidemment de ce que leur virtualité générale est moindre que celle des Français et des Anglais. C'est là, en effet, un phénomène psychologique à remarquer; car certainement, sous le rapport de la pensée, les Allemands n'ont peut-être pas de rivaux, et sous le rapport du sentiment, ils ne sont pas non plus déshérités. Cependant, malgré ces grandes qualités, la civilisation allemande est restée longtemps en retard. Encore aujourd'hui les arts, les sciences, l'industrie n'y ont pas atteint cette variété, cette fécondité et cette perfection comme en France et en Angleterre. L'état social n'y a pas davantage acquis cette élévation ni cette distinction, et la politique allemande est restée bien au-dessous de la puissance que devrait déployer une nation de quarante à cinquante millions d'habitants. Quelle peut être la cause première de cette infériorité générale dans toutes les branches, infériorité que je vais chercher à

constater, sinon ce manque fondamental d'énergie?

L'ouvrier se reconnaît à l'œuvre, et l'œuvre d'une nation sont d'abord ses mœurs. Or voici un tableau que nous en fait la meilleure amie que les Allemands aient jamais possédée en France; il est encore vrai quoiqu'il date d'un demi-siècle :

« On est frappé de la lenteur et de l'inertie du peuple allemand, nous dit Mme de Staël (1); le moindre obstacle les arrête, et le mot c'est impossible leur est bien trop familier.

« ..... Quelque militaire que soit leur esprit, ils ont les habitudes très-casanières, très-douillettes, ce qui en est tout le contraire... Les poêles, la bière, la fumée de tabac forment autour des gens du peuple une sorte d'atmosphère lourde et chaude qu'ils n'aiment pas quitter... L'Allemand déteste les hasards de la vie active, et aime mieux mourir méthodiquement que de se sauver par une vie plus aventureuse. »

Certes ce ne sont pas là des reproches que l'on puisse adresser ni à John Bull ni à M. Prud'homme, qui parmi leurs défauts n'ont pas celui de manquer d'activité pour se pousser et pour s'enrichir.

Une autre conséquence de cette inertie est — bien que la nation allemande ait de l'invention et que nous lui devions des découvertes d'une grande portée — qu'elle n'a pas une originalité bien marquée, et qu'elle se contente le plus souvent de la simple imitation sans y ajouter une perfection ou un cachet particulier. Ainsi, dans les modes et les usages de la vie de société, la France et l'Angleterre ont leur manière d'être à elles, qui non-seulement leur est particulière, mais qu'elles varient, embellissent et perfectionnent toujours. Les usages de la vie allemande, au contraire, sont sans distinction et sans

(1) *De l'Allemagne*, ch. II, des Mœurs.

cachet; on y vit à sa commodité, grossièrement; et la bonne société y a adopté de tous les temps le genre français ou anglais. La haute société allemande croit même de bon ton d'être le moins possible de son pays, et de devoir s'en distinguer en suivant nos coutumes et en parlant notre langage. N'est-ce pas là abdiquer sa propre initiative? C'est ce qui a fait dire malicieusement à Henri Heine, que les Allemands sont tout ce que l'on veut : des savants, des artistes, des négociants, des cordonniers, des tailleurs, des militaires, des comédiens et des valets, mais que ce ne sont pas des hommes!

Une troisième conséquence de leur manque de virtualité, c'est que les Allemands, quels que soient leurs talents et leurs connaissances, créent péniblement, achèvent rarement et passent leur temps en études, en essais et en ébauches. Ainsi, voici ce que je trouve dans mes notes au sujet de la littérature dramatique allemande, et que je crois extrait de l'ancienne *Revue germanique :*

« *Le théâtre allemand* subit également l'influence de l'activité purement rationnelle qui distingue cette race. Pour Gœthe le caractère était tout, les événements et les passions restaient sur le second plan, pour ne pas faire peser la fatalité plus fortement que la passion humaine. Après Gœthe, les Gutzkow, Hebbel, Freytag, Paul Heyse et Émile Geibel firent de la psychologie sur la scène, et considéraient le monde et l'homme à travers un milieu décevant, fait de théories sociales, de rêves humanitaires et de doctrine hégelienne.

« La plupart des génies qui ont fait la gloire du théâtre allemand se sont assez peu préoccupés des étroites exigences de la scène. Ils ont peint, sous leurs traits les plus essentiels et les plus permanents, l'humanité et leur race; ils ont semé à profusion, dans ces œuvres grandioses, des beautés de l'ordre le plus élevé; *ils ont édifié des monuments immortels, et ont*

laissé à peine « une pièce. » D'autre part, si l'on parcourt les œuvres de Kotzebuë, d'Iffland, de Grillparzer, de Raupach, on sera surpris de la dextérité merveilleuse dont ils font preuve dans l'agencement extérieur de leurs drames; et leur habileté technique ne se peut guère comparer qu'à leur insignifiance littéraire. Delà il est permis d'induire qu'*il est bien rare de trouver chez les Allemands cette alliance harmonieuse du fond et de la forme* qui se rencontre à un degré si éminent dans les chefs-d'œuvre du théâtre français. »

En *peinture*, je consignerai ici encore l'opinion que M. F. de Lasteyrie s'est faite de la peinture allemande à l'Exposition de Londres :

« La correction du dessin est une qualité éminemment classique.

« ..... L'Allemagne, ou du moins les peintres éminents qui personnifient le plus glorieusement son école, se distinguent entre tous sous ce rapport et spécialement dans les sujets religieux. *Chez eux, on le reconnaît sans peine, l'étude est on ne saurait plus consciencieuse...*

« . ... Le génie allemand paraît avoir peine à descendre des sommités du grand art classique. Le sentiment du pittoresque semble lui faire défaut. Chez lui la science appauvrit la verve. Les maîtres allemands burinent un sujet plutôt qu'ils ne le peignent. Peut-être est-ce un peu pour cela que les chefs de l'école n'avaient envoyé chez nous, en 1855, que de simples cartons, et qu'ils n'ont rien envoyé du tout cette année en Angleterre. Cela se conçoit : *ils sont plus sûrs de la valeur de leur composition que de celle de leur peinture.* »

En *musique* les Allemands ont créé le genre classique allemand, où la théorie et l'art technique ont plus de part que l'inspiration. Aussi pourrait-on détacher une bonne partie de chacun des plus grands chefs-d'œuvre de musique instrumentale des Beethoven, des Mozart et

des Weber sans en diminuer l'effet dramatique, qu'ils ne cherchent pas le plus souvent. Cependant une musique sans drame, sans expression vivante et artistique, est un art de convention, une étude d'école, mais non une œuvre complète. L'unité claire et saisissante est la première condition de l'art réel; le vague, l'inexprimable, le diffus, au contraire, en sont tout l'opposé! Les combinaisons d'harmonie, les imitations des dessins mélodiques, les modulations savantes et le contre-point ingénieux peuvent donc intéresser l'amateur ou éblouir le vulgaire, mais n'attirent ni ne satisfont jamais pleinement. C'est probablement par ce motif qu'en Allemagne les directeurs d'opéra font plus de recettes avec la musique française et italienne qu'avec la musique indigène.

Le génie allemand dans tout l'ordre artistique reste donc généralement incomplet et n'arrive que rarement à créer un vrai chef-d'œuvre. Or, le difficile dans les œuvres humaines est de parachever le travail, d'embrasser tous les éléments d'une œuvre, de les faire concourir à un but unique et de les élever ensemble à une expression sublime, idéale, inconnue aux autres nations. Voilà ce qui se rencontre assez fréquemment en France et en Angleterre, mais ce qui est beaucoup plus rare dans les pays d'outre-Rhin. *Ce défaut me semble le symptôme incontestable d'une faiblesse virtuelle relative.*

En philosophie, où les Allemands se croient si supérieurs, nous rencontrons chez eux les mêmes défaillances, bien que, par suite de leur aptitude naturelle, la pensée dût être leur triomphe. Mais ici également ils ont trop d'élan, pas assez de sens et de fondement substantiel pour ne pas dépasser les limites du juste et du

réel. Afin de nous en convaincre, comparons le résultat obtenu, dans cette grande spécialité, chez les trois nations qui nous occupent; car c'est d'après le résultat que l'on juge des efforts, et non d'après les peines qu'ils ont coûtées, ni d'après la masse des matériaux que l'on y a employés. *La mesure* dont je me servirai pour cette comparaison *sera la part de vérité que chaque nation aura découverte dans la connaissance de notre être et de notre destinée.*

En Angleterre, Bacon a précisé la méthode expérimentale; et l'école psychologique écossaise a rassuré les esprits sur notre existence et sur les qualités et les facultés de notre âme, troublés qu'ils étaient à ce sujet par l'idéalisme de Locke, de Berckley, le sensualisme de Hume et le scepticisme de Kant. C'est un service réel que l'esprit positif des Anglais nous a rendu, puisqu'il nous a mis sur la voie de la réalité.

En France, Descartes nous a premièrement doté du point de certitude unique, puisé dans la constatation de notre existence, certitude qui résiste à tous les doutes; et secondement il nous a fait remarquer que le sentiment de la perfection est une preuve incontestable de l'existence de Dieu. Rousseau, Voltaire et les encyclopédistes ont ensuite mis en évidence les vérités de sens commun, à savoir les idées de la liberté humaine, de l'égalité fondamentale des hommes, de la justice, du bien-être et de la solidarité, qui, bien que présentées sans ordre, sont les notions primordiales que nous puisons dans la nature de notre âme, et qui doivent recevoir leur satisfaction dans l'organisation de la société et dans l'accomplissement de notre destinée générale. Enfin M. Cousin a fait remarquer, qu'antérieurement à la réflexion

nous possédons des vérités spontanées, instinctives qui sont la base et le point de départ de toute philosophie. La part de la vérité apportée par le génie spontané de la France, soutenue et répandue avec autant d'énergie que de supériorité, est certainement considérable, et bien que la science de l'être n'en soit pas encore achevée, elle a été, par là, mise en possession de quelques fondements solides et impérissables.

Examinons maintenant la valeur des travaux philosophiques de l'Allemagne, et voyons si elle dépasse celle de la pensée en Angleterre et en France, ou si peut-être elle est restée au-dessous.

Leibnitz était certes un des plus vastes esprits dont l'humanité puisse s'honorer, et sa plus précieuse découverte, et pour ainsi dire son unique, dans le travail commun, a été que tout être est une force. En France cette idée a fait son chemin ; mais en Allemagne elle est restée comme non avenue. Kant s'est attaché à détruire la partie vulnérable de la philosophie spéculative de son prédécesseur, et à cet effet il a démontré que la raison pure ne sait rien de réel par elle-même. C'est là encore une belle part de la vérité, et que la France a de même accueillie avec reconnaissance ; mais en Allemagne cet avertissement n'a servi de rien. Les disciples directs de Kant ont désobéi à l'enseignement du maître ; et au lieu de s'éclairer de l'expérience, comme il l'avait recommandé, ils ont lâché la bride à la pensée, et, se saisissant d'une de ses idées fausses, à savoir : que l'étendue et le temps ne sont que des formes de notre pensée, ils ont prétendu fonder la réalité même sur l'idée. Dans ce but, Fichte élève le moi à la hauteur de la toute-réalité ; Schelling démontre que les idées et

les lois de l'esprit sont la mesure réelle et absolue des choses; et Hégel croit d'abord prouver l'identité de la pensée et de l'être, et puis établir le *devenir* de cette *idée-être*, à en commencer *par le néant !* comme si quelque chose pouvait se créer de rien!

L'Allemagne fut éblouie de la magnificence de ces monuments de la pensée allemande; et pendant trente ans son orgueil philosophique ne connut pas de bornes; puis, un jour, des éclairs partits de partout, réduisirent en poussière ce nouveau temple de la raison. De toute cette doctrine hégélienne il ne reste plus que des tronçons, qui ne se conservent que par la force de l'habitude. La connaissance de l'être n'y a rien gagné, et l'esprit allemand ne sait plus à quoi s'en tenir. Aussi Henri Heine prétend que le peuple allemand est lui-même le docteur Faust; qu'il est ce spiritualiste qui, par l'esprit, reconnaît l'insuffisance de l'esprit, et qui actuellement revendique les droits de la chair (1).

Le résultat de toute cette débauche de la pensée allemande, qui dura près d'un siècle, se réduit donc à peu près à *zéro*; et la preuve en est que tous les débats politiques et sociaux de l'Allemagne contemporaine roulent sur l'application des idées françaises, ainsi qu'il en a été de tous les temps, et notamment sous Frédéric le Grand et sous l'empereur Joseph II. La pensée allemande, si arrogante, ne sait donc pas marcher seule sous peine de s'égarer, parce qu'elle se détache du sens commun selon la haute vanité de ses philosophes, et qu'elle cherche sa certitude ailleurs que dans la connaissance de l'âme. *Lors donc que l'on doit juger l'ouvrier*

(1) H. Heine. *L'Allemagne*, p. 317, 1re édition.

à l'œuvre, n'est-on pas fondé de soutenir que *la virtualité de cette nation reste au-dessous de celle de la France et de l'Angleterre, dans la philosophie comme dans les arts.*

Cette comparaison défavorable à l'Allemagne ne saurait empêcher de lui reconnaître largement le mérite de ses travaux d'érudition, de philologie, de critique, et de ses découvertes en mécanique, chimie, physique et histoire naturelle. Elle a rendu incontestablement de grands services au savoir humain, bien qu'enfin elle soit restée en général sur le second plan, et que les avantages qu'elle s'est acquis ne sont à tout prendre que des succès de détail.

En industrie l'Allemagne est également loin derrière l'Angleterre et la France, bien qu'elle possède les trois éléments les plus importants : le fer, la houille et la main-d'œuvre à bon marché, et que de plus l'instruction y soit plus répandue que partout ailleurs. Mais l'homme mou et indolent, quelque instruit qu'il soit, préférera toujours ses aises à l'activité; et c'est ainsi que les Allemands se plaisent mieux dans leur vie médiocre, commode et vulgaire, qu'au déploiement d'une vigoureuse activité industrielle qui les enrichirait. D'ailleurs le système féodal, en accaparant les terres au profit de la noblesse, appauvrit les populations de la campagne; celui des corporations traditionnelles des villes arrête le développement des grandes manufactures; puis le goût de la boisson et la gloutonnerie absorbent les épargnes et font perdre à chacun un temps précieux qui, mieux employé augmenterait les fortunes privées et la richesse publique. L'ensemble de ces vices, qui naissent eux-mêmes de l'inertie et de la sensualité des populations, contribue donc évidemment à comprimer l'essor

de la fortune et du travail allemands, et à embourber la nation dans une profonde ornière.

Enfin une dernière preuve du défaut de virtualité de cette nation, c'est que *l'histoire allemande* se traîne péniblement à travers les siècles et ne renferme que quelques rares époques mémorables. Ainsi Tacite déjà a constaté chez les Germains leur oisiveté en temps de paix, leur intempérance, leurs malheureuses divisions, et cette hostilité continuelle de tribu à tribu qui décimait leurs meilleurs guerriers, et qui fut pendant longtemps la sauvegarde de Rome. C'était aussi là le principal état politique de l'Allemagne durant le moyen âge, où la guerre civile sévissait sur tout le territoire, grâce à l'impuissance et à la fausse politique des empereurs. Ces souverains électifs, sans pouvoir véritable, dépendaient trop de leurs puissants mandataires pour oser concevoir une politique unitaire, et encore moins pour songer à la poursuivre. Au lieu donc de tourner leurs efforts pour constituer la patrie allemande, ils guerroyaient habituellement contre l'Italie et les papes, dont les richesses attiraient leur convoitise et dont la suprématie spirituelle appelait leur résistance. C'est ainsi que se passaient les longs siècles qui séparent l'époque de la Réforme de celle de Charlemagne, durant lesquels les empereurs saxons se distinguaient quelque peu par leur amour des arts et de la poésie, et les villes de la ligue anséatique par leur grande prospérité. Mais aucun fait véritablement national ne vint électriser ce corps disjoint et sujet à des convulsions locales chroniques.

Le cri de révolte poussé par Luther était seul capable de faire sentir aux Allemands leur solidarité réciproque, et de produire un mouvement national général. Cepen-

dant le succès de cette grande entreprise était dû, avant tout, à l'énergie exceptionnelle de ce puissant esprit et à son caractère éminemment tudesque. Cette grande et rude figure résumant en elle le génie de l'Allemagne, il est intéressant d'en transcrire ici le portrait que nous en donne H. Heine (1) :

« Luther ne fut pas seulement le plus grand homme, mais aussi l'homme le plus Allemand qui se soit jamais montré dans nos annales. Son caractère réunit au plus haut degré toutes les vertus et tous les défauts des Allemands et représente réellement tout le merveillenx germanique. Il avait, en effet, des qualités que nous voyons rarement réunies, et que nous regardons d'ordinaire comme incompatibles les unes avec les autres : c'était à la fois un rêveur mystique et un homme d'action. Ses pensées avaient non-seulement des ailes, mais aussi des mains. Il parlait et, chose rare, il agissait aussi ; il fut à la fois la langue et l'épée de son temps. En même temps Luther était un froid scolatique, un éplucheur de mots et un prophète exalté, ivre de la parole de Dieu. Quand il avait passé péniblement tout le jour à s'user l'âme en discussions dogmatiques, le soir venu, il prenait sa flûte et, contemplant les étoiles, il se mettait à fondre en mélodies et en pensées pieuses. Le même homme qui pouvait engueuler ses adversaires comme une poissarde, savait tenir un mou et doux langage comme une vierge amoureuse. Il était quelquefois sauvage et impétueux comme l'ouragan qui déracine les chênes, puis doux et murmurant comme un zéphir qui caresse légèrement les violettes. Il était plein de la sainte terreur de Dieu, prêt à tous les sacrifices en l'honneur de l'Esprit-Saint, il savait s'élancer dans les régions les plus pures du royaume céleste ; et cependant il connaissait parfaitement les magnificences de cette terre, il savait les apprécier, et de sa bouche est tombé ce fameux proverbe :

(1) *L'Allemagne*, 1 vol. p. 48.

« Wer nicht liebt Wein, Weiber und Gesang,
Der bleibt ein Narr sein leben lang. »
Quiconque n'aime ni les femmes, ni le vin, ni le chant,
Celui-là est un sot et le sera sa vie durant.

« Bref c'était un homme complet. Le nommer un spiritualiste, ce serait se tromper aussi fort que le qualifier du titre de sensualiste. Que dirai-je? Il avait quelque chose de prime-sautier, d'original, de miraculeux, d'inconcevable; il avait ce qu'ont tous les hommes providentiels, quelque chose de terriblement naïf, quelque chose de gauchement sage; il était sublime et borné. »

Cet intéressant portrait d'un homme Allemand complet nous montre, même dans ses avantages, les défectuosités du génie de cette nation. Car un caractère à la fois pensif, actif, exalté et sensuel ne doit pas voir toujours juste, et rester souvent en deçà ou aller au delà de la vérité. Une nature inégale, d'une sensibilité troublée et que les intuitions du vrai, du bien et du beau n'inspirent guère, manque évidemment de mesure et de direction. C'est par ce motif que l'œuvre de la réforme a été plus considérable par l'exemple qu'elle a donné de l'insubordination envers le saint-siége, que par la valeur de la réforme opérée. D'après ce modèle rare du caractère allemand complet, on peut donc juger de ce que doit être ce caractère généralement incomplet, et s'expliquer pourquoi les Allemands se laissent éblouir par de faux systèmes, et manquent de tact, de jugement et de savoir-faire.

C'est ainsi que, par exemple, ils se sont montrés dans cette grande affaire de la Réformation bien au-dessous du but à atteindre, et que, sans l'intervention de la Suède

et de la France, Tilly et Wallenstein l'eussent noyée dans le sang des religionnaires. Cependant, malgré cette puissante assistance, l'Allemagne sortit de cette guerre de trente ans ruinée, désolée et accablée. Ça a été pour elle le suprême effort !

De cette époque de rénovation à Frédéric le Grand, nos voisins ne firent plus parler d'eux. Ils reprirent leurs discussions dogmatiques, leurs querelles de voisinage, leur existence vulgaire et indolente, et se laissèrent diminuer de l'Alsace et de la Lorraine. Cependant le grand roi vint galvaniser ce corps dormant, et, à force d'audace et de prudence, fonda, en se moquant de la France de Louis XV et au détriment de l'Autriche, d'un petit royaume, une monarchie respectable. Ce tour de force fut bien joué, parce que la maison de Hapsbourg n'a jamais suivi qu'une politique d'oppression, que les Autrichiens ont toujours manqué d'énergie morale et intellectuelle, et parce qu'à la tête d'une grande nation il faut un peuple intelligent et actif et une dynastie vigoureuse.

Après Frédéric vint la grande époque littéraire et philosophique allemande, qui a été incontestablement fort remarquable, mais qui pourtant n'a pas laissé de monuments de premier ordre. La littérature allemande ne brille pas par une originalité particulière, et nulle idée saillante, ou forme distincte, ne nous en est restée. Rien à mettre en parallèle avec Shakespeare, ni avec Corneille ; des imitations, des études, des essais, en voilà l'aspect général. Sans doute Schiller, l'inestimable auteur de *Wallenstien*, avait ses beautés et ses grandeurs, mais ses créations ne sortaient pas des voies battues, et dans ses idées, il procédait de Jean-Jacques selon ses propres

aveux. Gœthe, malgré son vaste génie ne nous a pas non plus laissé de chef-d'œuvre. Ses plus ardents admirateurs, avouent eux-mêmes qu'il est plus grand par l'ensemble de ses travaux que dans l'une de ses productions; et *Faust*, cette œuvre tant vantée, nous est une preuve, que son grand esprit ne sut cependant se tirer ni des idées ni des systèmes qui l'obsédaient.

Le résultat négatif du mouvement philosophique nous est connu, et il est triste de constater qu'ayant possédé Leibnitz et Kant, l'esprit allemand ait tourné court, et se soit perdu dans les abîmes de la pensée. Il en a été de même dans un autre ordre de choses, car l'Allemagne a assisté à notre grande Révolution, son sol a été labouré en tout sens par nos baïonnettes et nos boulets de canon, et le plus précieux de son sang y a été répandu à grands flots; cependant, après ces grands événements, elle est retombée dans son état léthargique et dans son existence monotone et sensuelle !

Enfin, pendant notre époque contemporaine, il fut dépensé chez nos voisins autant de paroles et de papier que de poudre au bénéfice de la Prusse, mais sans portée ni grandeur. L'esprit de division, d'incurie, de mollesse et de mesquine vanité a plus contribué au succès de cette ambitieuse que sa vigoureuse intelligence et sa haute valeur. Si l'unité allemande se constitue matériellement sous son égide, on peut prévoir qu'il se passera encore bien du temps avant que ces infirmités du caractère national lui permettent d'en faire une nation véritablement supérieure sous le rapport de l'initiative, de l'élévation et de l'entente pratique.

Donc, en examinant le caractère allemand dans ses diverses modalités, dans ses mœurs, dans sa science,

dans son art, dans sa littérature, dans son industrie et dans son histoire, on y trouve toujours suffisamment de motifs pour en conclure, ainsi que je l'ai annoncé d'abord, que *son ordre potentiel n'est pas très-perfectionné, que son ordre virtuel est au contraire très-avantageux et prédominant, mais qu'il y manque un certain degré de virtualité générale*, pour pouvoir considérer l'Allemagne comme étant au niveau de la France et de l'Angleterre.

IV

LE CARACTÈRE ITALIEN.

Les détails dans lesquels je suis entré au sujet des caractères français, anglais et allemand peuvent me dispenser de m'étendre autant sur les faits caractéristiques qui concernent les autres génies nationaux. Ce que j'ai dit au sujet des premiers me paraît devoir suffire pour faire saisir l'avantage, pour la connaissance des hommes et des races, de se placer tour à tour au point de vue de l'ordre potentiel, de l'ordre virtuel et du degré de la virtualité générale. Je me bornerai dorénavant aux aperçus généraux, et ne déterminerai que l'échelon relatif sur lequel il me semble que se présente chaque nationalité, avec les conséquences morales, politiques et psychologiques qui en découlent.

Le génie de l'Italie est célèbre entre tous par sa triple couronne poétique, artistique et musicale. Il est connu par sa sensibilité, son imagination, son sens juste, son esprit vif, sa spontanéité facile et par ses passions ar-

dentes. L'ordre potentiel de l'Italien est donc très-développé. Son ordre virtuel ne semble pas moins avantageux, car sa perspicacité en diplomatie, ses travaux d'ingénieur, de légiste, de moraliste et de politique ont formé école, et, depuis la fondation de Rome, les Italiens se sont souvent imposés comme modèles aux autres nations. Toutefois cette activité rationnelle a été, comme celle de la France, plutôt une discipline et un moyen de connaissance que le guide habituel de l'Italien et du Romain ; on doit en conclure que ce n'est pas la raison qui le gouverne ordinairement, mais son impulsion spontanée. Ainsi, par exemple, les beaux caractères de cette nation, depuis l'antiquité, ont été également comme chez nous tout l'un ou tout l'autre, sans accuser cette versatilité, ni cette universalité des caractères de la race anglo-germanique. Cependant la grandeur d'âme comme le génie sont rares dans tous les pays, et l'Italien, qui nous a montré à toutes les époques des supériorités dignes d'admiration, nous a donné également le spectacle de hideux caractères. La majeure partie de la nation manque du reste de vigueur et d'initiative pratique. Le *far niente* lui est cher, et son ambition est généralement de se faire entretenir aux frais de l'aristocratie, des couvents ou de l'État. La mendicité et le brigandage y sont des plaies déplorables que de mauvais gouvernements ont entretenues; mais qui sont aussi conformes à la nature indolente et imprévoyante de la race.

Il est certain aussi qu'une nation véritablement énergique ne supporte pas longtemps la tyrannie qui la déprave, et si l'Italien n'avait pas naturellement un manque de vigueur et de volonté, il y a longtemps qu'il se serait

dégagé des chaînes honteuses qu'il a portées pendant tant de siècles et sous tant de gouvernements. Ces chaînes n'auraient même jamais pu se river. Il en est de même de la superstition qui ne fleurit que sur un sol ingrat et aride. En effet, à aucune époque l'esprit romain, comme celui de nos Italiens contemporains, ne sut s'élever au delà du fétichisme des idoles, des saints et des amulettes ; et le pouvoir des augures n'était pas moins considérable sur la population de la cité antique que celui des moines sur une grande partie du peuple italien de nos jours. La libre pensée comme la raison spéculative sont à peu près étrangères dans ce pays de la légalité, de la poésie et de la dévotion instinctive, et le pouvoir du saint-siége n'y aurait point acquis cette prépondérance si l'indépendance de la raison et du sens commun de la nation lui avait su résister davantage.

Les peuples, de même que les individus, ne sont jamais punis que par où ils pèchent, de sorte que leur état politique, social, religieux et économique n'est que le résultat multiple des qualités comme des défauts de leur caractère. Donc, lorsque l'on a égard aux beautés ainsi qu'aux faiblesses du génie italien, *on doit lui reconnaître*, ce me semble, *une nature substantielle remarquable et prépondérante, un ordre virtuel également heureux; mais une virtualité générale moins élevée qu'en France, qu'en Angleterre et qu'en Allemagne.*

V

LE CARACTÈRE ESPAGNOL.

Il n'existe peut-être pas une nature substantielle plus heureusement douée que celle de l'Espagnol. Sans être

aussi impressionnable que le Français et l'Italien, il a de la sensibilité, de bons sentiments, une mémoire souvent remarquablement facile et fidèle, de l'imagination, de l'esprit, du sens, de l'honnêteté, de l'honneur, du goût, ainsi que des formes corporelles généralement pleines et arrondies. Il a de belles dispositions artistiques et de grandes passions. Son ordre potentiel est donc fortement accusé ; son ordre virtuel, au contraire, l'est beaucoup moins, car la réflexion, la pensée, la conscience, l'invention, l'universalité, etc., lui sont peu habituelles. Sous ce rapport les Français et les Italiens lui sont donc bien supérieurs. Par contre, son caractère est plus exclusif et plus spécialiste, et s'il s'intéresse à quelque chose, il s'y identifie complétement. Ainsi l'on rencontre en Espagne des exemples de grand héroïsme, de dévouement sans borne, d'amour excessif et de dévotion rigoureuse. C'est bien certainement cette prédisposition aux extrêmes qui a inspiré à Cervantes le sujet de *Don Quichotte*, cet unique chef-d'œuvre de la littérature nationale.

L'Espagnol pourtant n'a pas à l'ordinaire la fibre bien héroïque. Il est généralement indolent, ami des jouissances, négligent pour ses intérêts, lent à se mettre à l'œuvre, peu frondeur, esclave des coteries et très-superstitieux. Ces faiblesses bien connues nous dévoilent en lui un défaut de virtualité générale qui l'empêche d'utiliser convenablement ses belles facultés, et de tirer parti des richesses naturelles inépuisables que renferment les immenses pays qu'il habite dans les deux mondes. Comparativement aux nations précédentes, il semble moins énergique, actif et vivant. Sa nature même n'a pas une sensibilité très-délicate, de sorte

que ses goûts et ses sentiments sont aussi plus difficiles à toucher et à émouvoir. Il lui faut des couleurs chaudes et contrastées, une langue sonore et pompeuse, des ornements surchargés, des magnificences religieuses, des combats sanglants, des danses voluptueuses, des mets épicés, et des rodomontades de matamore. Dans sa colère et sa passion, il ne recule pas devant les vengeances les plus atroces, les supplices horribles et les plus noires trahisons. Sa langue d'ailleurs est peu châtiée; on parle à la cour comme dans la rue ; ses mœurs ont peu de distinction, sa littérature n'a guère d'élévation, et son histoire n'a eu qu'une seule époque bien remarquable et influente, celle de Charles-Quint et de son fils Philippe II, si terriblement illustrée par les fastes de l'Inquisition. Le bas peuple enfin y sait allier, comme celui de l'Italie, la dévotion ombrageuse à la fainéantise, à la mendicité et au brigandage, et la plus grande partie de la nation semble se complaire dans un cercle d'impuissance, de bigotisme, de sensualité, de passions et de sujétions, que la minorité révolutionnaire bien intentionnée essaye vainement de galvaniser.

Le génie national de l'Espagne descend donc encore d'un degré dans l'échelle des nationalités, parce que *son ordre virtuel est peu influent et que sa virtualité générale ne se déploie pas suffisamment, bien que son ordre substantiel soit remarquable par sa variété et sa solidité.*

VI

LE CARACTÈRE RUSSE.

La nation russe possède, comme l'on sait, des facilités singulières dans certaines propriétés de son essence. Ainsi, elle est loin d'être insensible, de manquer de sentiment, d'imagination et d'esprit ; elle possède même une mémoire et une facilité d'imitation particulières. De plus son intelligence, très-déliée, très-capable de raisonner sur tout, est très-habile dans la ruse; mais il y a en général dans sa manière d'être quelque chose de mou, d'indolent, d'apathique, qui fait que sa sensibilité ne s'étend pas à tout, que ses sentiments sont souvent faux, que son imagination manque d'élévation, que son esprit est dépourvu d'initiative, et que son manque d'honneur ne lui laisse que trop souvent commettre des infamies. Le Russe paraît donc obéir bien plus à ses instincts bas et grossiers, qu'aux intuitions idéales du vrai, du beau et du bien. Ce défaut de virtualité l'empêche d'avoir de l'activité, de l'invention, de résister aux séductions, d'avoir une conscience bien délicate, de savoir se modérer et d'exercer un empire réel sur ses actes. En conséquence, le caractère russe nous révèle certaines dispositions essentielles, avantageuses, mais qui, dans leur ensemble, n'ont pas encore acquis en lui assez de développement pour lui donner une nature morale honnête et une conscience élevée, pour le détacher suffisamment des instincts grossiers, et

pour le rendre créateur et indépendant. Ce sont donc les qualités supérieures de l'âme qui lui manquent ordinairement.

C'est par suite de ces défectuosités importantes que les Russes sont loin d'être comparables aux nations précédentes, et que leur ordre social, leur art, leur science, leur industrie seraient dans un état barbare, si leur facilité de s'approprier tout ce qu'ils apprennent, et d'imiter tout ce qu'ils voient, ne leur donnait un vernis de civilisation fort remarquable. Cependant ces apparences séduisantes ne se démentent que trop souvent, ainsi que nous l'a fait remarquer M. de Custine : « Pour peu qu'on gratte l'épiderme du Russe, nous a-t-il dit, on en voit reparaître la peau de l'ours. » Effectivement, un pays où règnent la paresse, l'impuissance, les passions violentes et insatiables, la vénalité, la concussion, l'abus du pouvoir, le déni de justice ; où il n'y a ni originalité, ni activité morale et intellectuelle propre ; où l'immoralité, les excès, l'ardeur des convoitises sont l'ordinaire, et l'honnêteté, la conscience et l'honneur l'exception ; un pays où, depuis le faîte jusqu'à la base de l'ordre social, la force manque pour apprécier spontanément les intuitions du vrai, du bien et du beau, et pour s'efforcer de s'y conformer, un pareil pays ne peut se civiliser sérieusement, ni se constituer sur des bases vraiment prospères.

C'est en vain que l'on voudrait attribuer cet état moral déplorable au système despotique qui règne dans ce pays et au servage de la masse de la population, ou bien au défaut d'instruction et d'éducation ; on ne parviendra pas à se rendre compte exactement de la cause véritable de ce désordre invétéré.

Premièrement, le despotisme russe, révoltant à notre

point de vue français, n'est pas rétrograde en Russie. Les souverains ne demanderaient pas mieux que la nation fût plus active, plus instruite et plus morale ; car les lois qu'ils édictent sont généralement bonnes et supérieures au niveau de l'esprit russe, et leurs mesures administratives sont inspirées des meilleures intentions pour la grandeur et la civilisation du pays. Mais le gouvernement ne réussit pas comme il le voudrait dans son œuvre de civilisation, parce que la noblesse résiste généralement à toutes les améliorations, par une force d'inertie impossible à vaincre. On peut même soutenir que cette classe, qui est la partie la plus instruite et la mieux élevée de la population, est aussi la plus corrompue. Ainsi, par suite de sa folle conduite, à peu d'exceptions près, elle est véritablement obérée, et aurait depuis longtemps succombé au désordre de ses finances, si le gouvernement, par ses banques hypothécaires, ne lui était venu en aide et ne l'eût protégée contre les conséquences de ses déplorables folies. Quel secours le gouvernement pourait-il donc trouver dans une caste aussi dépourvue de sens et de raison ? Cependant c'est dans cette noblesse généralement dépravée qu'il est obligé de recruter ses principaux fonctionnaires et employés ; car la bourgeoisie est clair-semée dans ce pays et ne présente pas beaucoup plus de garantie morale et intellectuelle. De sorte qu'il n'y a peut-être pas de gouvernement plus mal servi que le gouvernement russe, parce que ses fonctionnaires supérieurs et subalternes s'entendent pour le tromper. Ils forment entre eux, et sur tous les degrés de la hiérarchie, une espèce de *Camora* qui consiste à isoler l'autorité centrale des populations, de manière à ne laisser parvenir

aucune plainte jusqu'au trône, et à être libres de pressurer à leur aise les bourgeois et les paysans. Si donc le gouvernement russe n'était pas despotique, comment l'ordre général règnerait-il au moins dans l'ensemble de l'empire?

Secondement, les peuples capables d'être libres savent conquérir et conserver eux-mêmes leur indépendance, tandis que tout bien, facilement obtenu, se perd tout aussi vite. Or, la raison et l'énergie faisant défaut à la plupart des nobles pour se bien conduire personnellement, le mougik n'en a pas non plus pour s'émanciper de lui-même et pour pouvoir profiter de la liberté qu'on vient de lui octroyer. Il n'y a jamais eu qu'un petit nombre de serfs qui se soient montrés assez industrieux pour s'élever au-dessus de leur condition; l'immense majorité est toujours restée indolente, incapble et vicieuse. Il n'en a pas été ainsi dans nos pays occidentaux, où le servage a toujours révolté les gens du peuple, et excité leur désir de vengeance contre les seigneurs; et où la bourgeoisie savait se faire respecter et supplanter la noblesse au service du roi. Le paysan russe, ni même le noble, n'ont point ce tempérament énergique et moral de l'initiative. Le premier se laissera toujours abuser et exploiter par l'usurier, l'employé ou le seigneur voisin, et le second sera lui-même toujours l'esclave de ses propres vices.

La véritable cause de l'état déplorable de la société russe n'est donc pas dans son système de gouvernement, ni dans le manque de l'instruction publique, mais dans les défectuosités mêmes du caractère national. *Les propriétés de son ordre substantiel*, bien que très-favorables dans une certaine mesure, n'y sont

pas assez avancées pour y former un ordre moral honnête, conforme aux intuitions idéales; et *les propriétés de son ordre virtuel*, bien qu'ayant également certains avantages, manquent aussi de la portée nécessaire pour exercer un empire salutaire sur l'âme russe. De plus *la virtualité générale* de cette nation est insuffisante pour lui donner de l'initiative, de la persévérance et pour ne pas l'abandonner généralement aux suggestions de ses instincts vulgaires et grossiers.

Telle est, à mon avis, la véritable cause de cet abaissement presque général d'une population de 70 millions d'habitants, parmi lesquels il y a certainement d'honorables exceptions, mais qui ne sont pas assez nombreuses pour en modifier sensiblement le niveau général.

VII

LE CARACTÈRE POLONAIS.

Quoi qu'on puisse dire sur l'origine finoise et tartare du Russe, et sur celle exclusivement slave du Polonais, afin d'élever une barrière infranchissable entre ces deux nations, dont l'une nous révolte par son inhumanité, et dont l'autre nous touche par ses grands malheurs, il n'est pas moins certain que le caractère de ces deux peuples ennemis se ressemble tout autant que leur langue. Tous deux possèdent les mêmes facilités potentielles et virtuelles et tous deux sont également sensuels et immodérés. Ils apprennent tout avec autant de

rapidité l'un que l'autre, se plient à tous les usages, et aucun d'eux n'a d'originalité saillante. Leur intempérance est également proverbiale et les mœurs privées n'en sont pas plus pures. La seule supériorité du Polonais est dans sa virtualité générale, car il a été de tous les temps plus amant de la liberté que le Russe, plus disposé à lui faire de grands sacrifices, et plus capable d'initiative. La Pologne, par exemple, possède des monuments littéraires remarquables depuis le dixième siècle, elle a fondé son université de Cracovie au quatorzième, s'est approprié une des premières l'imprimerie, peut s'enorgueillir des découvertes mémorables de Copernic, et plus d'un de ses enfants lui fait honneur sur la terre d'exil. La Russie n'en peut pas dire autant, car ses efforts de civilisation ne datent que de Pierre le Grand et lui ont été imposés par ses souverains. Malheureusement pour la Pologne, son amour de l'indépendance a été toujours trop peu réfléchi et trop peu réglé. Son intempérance, sous ce rapport comme sous tous les autres, lui a porté malheur, en la rendant le jouet d'intrigues étrangères comme de ses propres passions. Ses rois élus, eux-mêmes, lui prédirent son sort; mais entraînée par ses vices, et désorganisée par son esprit déréglé, elle finit par devenir la victime et la proie de la perfidie de ses puissants voisins.

Quelque désolant que soit ce résultat pour le cœur humain, il doit nous servir d'exemple; car il est une preuve saisissante que pour conserver son indépendance politique, il ne suffit pas d'être volontaire, intelligent et chevaleresque, mais qu'il faut savoir éviter les excès, et ne pas ruiner, par ses propres prétentions, l'unité et la puissance nécessaires au corps social.

Le caractère polonais se présente donc à nous avec le développement avantageux de ses deux ordres essentiels, avec une virtualité générale plus féconde que chez le Russe, mais encore insuffisante pour le soustraire aux excès de son intempérance sensuelle et de son amour désordonné de l'indépendance.

VIII

LE CARACTÈRE TURC.

Le Turc est fait tout d'une pièce. Son caractère est immuable, il est aujourd'hui ce qu'il a été avant la conquête ; et les gens de cette nation qui viennent visiter l'Europe rapportent, en rentrant chez eux, des habitudes nouvelles qui se heurtent aux usages de leurs compatriotes sans les transformer.

« L'observation bien connue que les Turcs sont campés en Europe, est vraie aujourd'hui, comme au lendemain de la conquête, et leurs mœurs privées, aussi bien que leurs institutions publiques la confirment. Ces maisons de bois, rapidement élevées pour durer peu, ces chambres fermées de simples portières et gardées par les eunuques, ces tapis, qui composent, avec quelques divans, tout le mobilier de l'appartement, rappellent la tente ; ces repas sans vaisselle, où chacun, accroupi autour d'une petite table, puise dans un plat unique, ces longues journées passées à regarder l'horizon à travers les nuages d'un narghilé, c'est la vie nomade dans toute sa pauvreté. Le luxe ne manque pas pourtant; il apparaît dans la splendeur des étoffes, des armes, des bijoux ; il enveloppe la vie, mais il ne la pénètre pas : inexpérimenté, l'homme ne sait pas tirer parti de la matière, et au lieu de s'en servir, il l'étale comme fait un enfant de tout ce qui tombe sous sa main.

« La race, malgré ses défauts originels, est restée honnête, craignant Dieu, probe, fidèle au serment. On peut à Constantinople acheter d'un Turc sans inquiétude, il trompera rarement sur la qualité et sur le prix ; sa parole est d'or, mais le fonctionnaire ne mérite pas le même éloge (1). »

Ces détails de la vie intime turque nous révèlent une nature permanente, instinctive et irréfléchie, peu disposée au changement, à l'invention et à la nouveauté. De sorte que l'on doit en conclure que *les propriétés potentielles sont plus développées en elle que celles de l'ordre virtuel qui en sont presque absentes. Ce caractère ressemble donc à celui de l'Espagnol, dont il diffère toutefois par un moindre degré de virtualité et de développement substantiel.*

IX

LE CARACTÈRE ARABE.

« L'Arabe est brutal et féroce dans ses lois publiques, tranché et froid dans ses rapports de famille. Il bat, torture, tue au moindre délit et ne cesse de tyranniser les populations inoffensives. Il bat sa femme et réprime durement ses enfants. Il ne comprend que la puissance du sabre, l'ostentation des richesses et la sujétion aveugle. La race arabe est si féroce que le sang la fascine, et aux yeux d'une femme la bravoure ne suffit pas pour un guerrier, il faut qu'il soit cruel, alors il a chance de plaire. »

Voilà ce que nous racontent le colonel Ducouret dans

(1) Armand Ravelet. *Revue contemporaine*, 30 avril 1862, p. 645.

les *Mystères du Désert*, et M. Louis Noir dans ses *Caractères algériens*. Évidemment la sensibilité n'est pas la faculté dominante de l'Arabe, et même la loyauté n'existe qu'à la surface; il a mille détours jésuitiques pour éluder une promesse. Ce n'est que chez la noblesse que l'on rencontre quelquefois l'honnêteté et la religion du serment. De plus, l'Arabe est très-sensuel dans sa conduite et même jusque dans ses rêves de paradis, de sorte que l'on peut conclure de ses faits que sa nature potentielle est grossière.

Cependant la nation arabe a eu sa civilisation brillante pendant plusieurs siècles, tant sous le rapport scientifique et littéraire que militaire. Elle a eu ses grands capitaines, ses hommes d'État, ses philosophes et ses savants, qui nous ont transmis la philosophie grecque, l'algèbre, l'alchimie et l'anatomie. Le Coran est rempli de belles pensées, qui font le charme de nos modernes penseurs; et l'intrépidité individuelle des guerriers a fait l'admiration de nos soldats d'Afrique.

L'ordre virtuel de l'Arabe est donc bien différent de son ordre substantiel. Il a de grandes qualités, et on peut établir sous ce rapport de singuliers rapprochements entre lui et le caractère anglo-germanique. Ainsi, l'aristocratie chez les Arabes est aussi fortement constituée que chez les Anglais et chez les Allemands, et aussi peu disposée à souffrir un pouvoir au-dessus d'elle. La division entre les populations arabes est également inhérente à leur nature, et leurs guerres de tribu à tribu sont incessantes.

L'Arabe est formaliste comme l'Anglais; il a des règles de convenance, des égards de convention minutieux et puérils, que son esprit susceptible a élevés à la hauteur

d'une loi sociale, comme nos voisins leur *Cant* (1).

L'Arabe, de plus, a ses heures d'activité comme l'Allemand, et vit de rapine comme les seigneurs féodaux dont nous admirons encore les châteaux ruinés. Ainsi que nos voisins d'outre-Rhin, il est souvent inerte et paresseux, et semble ne pas daigner se mouvoir; puis, à l'occasion, il crie comme eux, gesticule, s'emporte et se bat avec ses amis les plus chers. Enfin, dans l'histoire il a eu comme eux ses réveils et ses engourdissements généraux. Chez les Allemands on compte jusqu'à trois époques de gloire suivies de longs siècles de somnolence et de querelles sans portée. Chez l'Arabe, sans remonter aux splendeurs de la reine de Saba, on trouve l'époque brillante de ses califes, qui depuis Bagdad jusqu'à Séville émerveillaient le monde de leur grandeur, et menaçaient d'assujettir toute la chrétienté. Aujourd'hui l'éclipse de l'Arabe est complète, mais il suffirait d'un homme de génie et d'un intérêt religieux puissant pour le galvaniser de nouveau : témoin le règne éphémère, mais remarquable d'Abdel-Kader.

Ce rapprochement du génie arabe avec l'anglais et l'allemand, comme celui du turc avec l'espagnol me paraît instructif, puisque ce sont deux exemples qui confirment visiblement le double ordre essentiel de notre âme et la prédominance alternative de l'un ou de l'autre, autant chez les races inférieures que chez les supérieures. De sorte que l'on voit se produire des mœurs et des institutions sociales et politiques analogues chez des nations dont l'ordre essentiel prédominant est le même; mais qui néanmoins sont placées sur des degrés de civi-

(1) Le général Daumas : *Mœurs et coutumes algériennes.*

lisation différents, par suite de la différence de la virtualité de la force et des propriétés de la substance de leur âme.

X

LE CARACTÈRE CHINOIS.

Dans tout ce qui concerne la civilisation chinoise on remarque, quelque avancée qu'elle soit sous beaucoup de rapports, des éléments puérils à côté d'autres éléments dignes d'attention; des assemblages singuliers, dissemblables, hétérogènes qui intéressent et repoussent, étonnent et inspirent le mépris, font réfléchir et sourire à la fois. Cette bizarrerie choquante vient évidemment d'une sensibilité imparfaite, d'un sentiment faussé, d'intuitions idéales peu précises, et d'un sens défectueux, c'est-à-dire d'un ordre substantiel d'un degré inférieur bien qu'actif. Cependant c'est cet ordre essentiel qui prédomine dans ce caractère, puisqu'il y a absence presque totale d'activité rationnelle. Le Chinois se sert de ses connaissances, sans les approfondir, d'une façon servile et instinctive. Il n'en apprécie ni les principes, ni les conséquences, ni la portée, ni les rapports; et par défaut de goût, de logique et de jugement, il mêle ce qui devrait s'exclure et sépare souvent ce qui devrait être réuni. Cette défectuosité intellectuelle du Chinois prouve qu'à côté de propriétés substantielles encore défectueuses, il manque d'une raison supérieure; que son intelligence plie sous l'effort de la généralisation, et qu'il

s'arrête dans ses réflexions faute d'un souffle assez puissant pour atteindre le point culminant.

Ainsi, sa langue est un bégayement enfantin sans nulle intelligence synthétique. Les mots ne se modifient pas; ils expriment à la fois le substantif, l'adjectif et le verbe, de façon que, si quelqu'un prononce le mot *kung*, par exemple, qui veut dire un salut, on ne sait s'il désigne celui qui salue, ou celui qui est salué, celui qui est respectable, celui qui est respecté ou celui qui respecte. De sorte que les lettrés ont, dans leur conversation, souvent recours à leur calepin, pour y écrire les mots selon leur rapport logique, et pour s'éclairer ainsi réciproquement sur le véritable sens de leurs paroles (1).

Autre exemple : Dans les sciences les Chinois sont de grands observateurs, mais restent étrangers aux théories. C'est ainsi que depuis quatre ou cinq mille ans, ils enregistrent exactement tous les changements survenus dans la position des étoiles sans en tirer la moindre induction rationnelle.

Troisième exemple :

« Trois religions existent en Chine, et aucune n'y est plus considérée, de sorte qu'il en est résulté cette particularité assez étrange que les trois religions n'en font qu'une, ainsi que le disent les Chinois eux-mêmes, et que tous sont à la fois sectateurs de Confucius, de Lao-Tseu et de Bouddha ; ou pour mieux dire, qu'ils ne sont rien du tout. Comme l'a remarqué M. l'abbé Huc, ils rejettent tout dogme, toute croyance, pour vivre au gré de leurs instincts plus ou moins dépravés et corrompus. Les lettrés ont seulement conservé un certain engouement pour les livres classiques et pour les principes moraux de Confucius,

(1) H. J. Chavée. *Cours publics*.

que chacun explique à sa fantaisie en invoquant toujours le ly, ou le rationalisme, qui est devenu leur doctrine générale (1). »

En religion, les lettrés chinois sont donc en quelque sorte des libres penseurs.

Quatrième exemple : Les Chinois laissent le soin de gouverner aux mandarins et aux Tatars de Pékin, et se spécialisent dans leurs intérêts particuliers, où ils sont ingénieux, infatigables et âpres au gain. Mais néanmoins ils sont fort disposés à la révolte; ainsi, de l'an 420 à l'an 1644, dans l'espace de douze siècles, il y eut quinze changements de dynastie, tous accompagnés d'effroyables guerres civiles. Toutefois l'ordre renaît rapidement chez eux après chaque bouleversement, sans que l'on sache comment.

Si donc le Chinois fait souvent preuve d'intelligence, ces exemples nous instruisent de son manque de raison supérieure. C'est l'esprit pratique qui l'emporte dans son caractère, et bien qu'il ait l'ordre potentiel plus ou moins incomplet, c'est pourtant celui-ci qui lui sert de guide et de direction.

Cette disposition le rapproche des Français, avec lesquels il a de nombreuses analogies quoique à un degré d'infériorité très-sensible. Ainsi le Chinois a, comme le Français, l'esprit pratique, et respecte les mandarins comme le Français respecte ses hommes de loi et ses théoriciens. L'organisation politique en Chine ressemble à celle de la France; leur empire présente une grande homogénéité, la division territoriale a ses rapports ; le Chinois aime être gouverné comme le Français, et ses réformes sont aussi des révolutions. Le Chinois lettré

(1) Léon Renard, *Les Européens en Chine. Revue contemporaine*, liv. XV, août 1863.

est un esprit fort comme nos libres penseurs, et les classes inférieures y sont superstitieuses comme les nôtres le sont encore en grande partie. Le Chinois ne s'intéresse guère aux nations barbares, ne s'instruit pas de ce qui se passe en Europe, et n'est guère voyageur. S'il s'expatrie, c'est comme nous avec la pensée du retour. Enfin le Chinois ne raisonne guère, et nous autres nous ne raisonnons guère plus ; il cultive même le calembour comme s'il l'avait appris à notre école. En considérant tous ces rapprochements entre les deux races, rapprochements que l'on pourrait encore multiplier, on est conduit à reconnaître que leurs ordres essentiels exercent dans leur caractère une influence analogue, avec la différence de l'infériorité du Chinois, infériorité qui est devenue bien manifeste lors de notre grande expédition, puisqu'une vingtaine de mille Franco-Anglais suffirent pour vaincre la résistance de cet immense empire.

Ces diverses observations nous permettent donc d'induire que *la substance de l'âme chinoise doit être plus grossière que celle de l'âme francaise ; que ses propriétés, quoique actives et prépondérantes, en fonctionnent moins bien; que la force virtuelle du Chinois est encore moins active; mais que néanmoins ces deux caractères ont de grandes analogies.*

XI

LE CARACTÈRE JAPONAIS.

Les habitants du Japon ressemblent sous beaucoup de rapports à ceux de la Chine; cependant il y a une notable

différence dans leur organisation sociale, ainsi que dans leurs habitudes. Chez le Chinois la réflexion semble très-limitée, tandis que chez leurs voisins elle paraît être très-active. Le Japonais aime à s'instruire; il était au courant des principales publications de l'Europe avant que les relations aient été rétablies avec lui dans ces derniers temps. Depuis lors on l'a vu envoyer des missions pour examiner de près notre civilisation occidentale, et leurs envoyés se sont montrés observateurs intelligents et habiles. Au Japon les diverses classes de la population sont délimitées exactement; les relations sociales ont aussi leurs usages déterminés, et la féodalité, avec ses droits et ses franchises, y règne avec autorité malgré le *Taïcoun*. La religion y est respectée et y est fortement garantie contre l'usurpation temporelle. La justice y est rendue avec intelligence au moyen de sérieuses investigations. La conscience y est en honneur et l'honnêteté y est assez répandue. Le Japonais est soupçonneux et susceptible, ce qui a donné lieu chez lui à l'institution officielle d'un espionnage général. Toutes ces institutions, ces coutumes et ces mœurs me semblent indiquer que la pensée, l'intention, la volonté réfléchie distinguent le Japonais du Chinois, et que son caractère, comme son organisation sociale, a quelque ressemblance, sur une échelle moins élevée sans doute, avec le caractère et la société anglo-germanique, par la prédominance qu'exerce l'ordre virtuel dans son âme, et par les institutions sociales politiques qui en ont été la conséquence.

XII

LE CARACTÈRE NÈGRE.

Le caractère de la race nègre semble généralement être le même, soit qu'on l'étudie dans le royaume de Dahomey, en Algérie, à Haïti ou en Amérique. Le Nègre est toujours un homme à impressions vives, à sensations extrêmes, à superstitions naïves et robustes, et qui emploie une souplesse et une logique d'argumentation comique. Ordinairement il est paresseux, bon enfant, inconséquent, sans prévoyance, sans portée, aimant la danse, les galons et la verroterie. D'autres fois il est capable de grands efforts de dévouement, d'abnégation, d'héroïsme, mais d'une façon instinctive et irréfléchie. Il est quelquefois même entier, despote, effronté et, dans son genre, tout l'un et tout l'autre. C'est un caractère élémentaire, dont l'ordre potentiel fait à peu près tous les frais.

Pour nous en convaincre, écoutons quelques opinions d'hommes qui ont vu les Nègres de près et à l'œuvre.

Voici d'abord l'opinion d'un missionnaire, publiée par la *Revue catholique de Troyes*, et écrite du Dahomey :

« Le nègre est ici un peu moins sauvage que sur les autres points des environs de la côte; en présence du blanc, du missionnaire surtout, il est timide et doux comme un agneau ; d'un amour peu stable, et le plus souvent feint, il oblige son maître à se tenir toujours sur le qui-vive. Je dis son maître, car ici ils sont tous esclaves les uns des autres. Pierre a Paul pour esclave, Paul a Jean, Jean a Antoine. Mais Pierre, qui, par un seul esclave en a quelquefois des centaines, est lui-même esclave du cabeissairé, autorité du pays...

« Ici la femme est un être abominable, sans pudeur, sans honte et méchante comme la vipère. On la voit, la pipe à la bouche, courir de danse en danse, et se livrer ainsi, du matin au soir, à toutes sortes d'orgies et de crimes. Il y a possibilité de ramener les hommes, mais on n'a presque rien à espérer des femmes.

« Le noir, quand il s'agit de travailler est d'une mollesse à ne pas pouvoir remuer les jambes. Le rotin est aussi nécessaire à ces gens qu'à nous la nourriture.

« ..... Trente noirs se laissent frapper par un seul blanc, comme des enfants par le maître d'école, tandis qu'un seul fait au moins quatre fois la force d'un blanc... Ce même blanc qui les frappe est pour eux un trésor; ils donneraient tous leur vie pour la lui conserver. »

M. Louis Noir, dans un feuilleton du journal *le Siècle*, nous décrit le Nègre libre en Algérie :

« Le nègre Algérien, dit-il, est un grand enfant, qui raisonne peu ou point, rit toujours, chante à tue-tête, saute à toutes jambes, est dévoué à son maître, auquel il vole ses mouchoirs et ses bottes, mais dont il respecte la bourse jusqu'à concurence de vingt sous. Il est gourmand, menteur, paresseux par tempérament; mais à l'occasion il déploie des qualités rares. Quand il se décide à travailler, les plus rudes labeurs ne l'effrayent pas; il supporte si gaiement la souffrance, il est si stoïque dans la mauvaise fortune, si brave dans le danger, qu'il semble ne pas en avoir conscience. Il est adroit sans être intelligent, féroce sans être cruel, naïf sans être sot; il imite dans la perfection, mais il est incapable de rien créer; il a des colères amusantes, des tendresses touchantes, des vengeances implacables; c'est un colosse avec un cœur de femme et une tête d'enfant. Il est libre de par la loi depuis notre arrivée, et il ne sait que faire de sa liberté; il est devenu le domestique des Français après avoir été l'esclave des Arabes. »

J'extrais encore du *Siècle* du 20 septembre 1865 ces

quelques lignes sur le Nègre dans sa république d'Haïti :

« Nos nègres d'Haïti, dans leurs colères et leurs vengeances, ne sont jamais retenus par aucun frein; ils n'ont pas de religion, mais de la superstition; ils ignorent ce qu'est le sens moral, et ne pensent qu'à satisfaire leurs passions du moment; beaucoup sont en secret idolâtres et se livrent à des pratiques dignes de leurs ancêtres d'Afrique, la peur seule peut les retenir... Geffrard, plein de bonnes intentions, a été clément et a vu avorter tous ses meilleurs desseins. Ici, si l'on veut faire le bien, il faut écraser toutes les résistances et ne pas se laisser discuter. »

De plus, on sait que dans nos colonies les Nègres anciennement esclaves, nourris sur les plantations et employés par des propriétaires humains, ne se plaignaient pas de leur état ; le travail seul leur répugnait. Ceux, au contraire, qui eurent l'obligation de se nourrir par leurs soins, sur un petit terrain que leurs maîtres leur avaient abandonné, et qui travaillaient le reste du temps pour leurs maîtres sans rien en recevoir que des coups, ne furent naturellement pas satisfaits de leur sort. Mais, en général, l'imprévoyance et la conduite déréglée et paresseuse du Nègre lui rendent la domesticité servile plus agréable que répugnante, puisqu'il y est assuré de son sort et que les difficultés et les incertitudes de l'existence ne viennent point l'y poursuivre.

Ces diverses opinions et observations me semblent établir d'abord que les Nègres indépendants ne peuvent constituer qu'un ordre social abrutissant, violent et barbare ; puisque les propriétés potentielles de leur âme, quoique heureuses à beaucoup d'égards, n'ont point assez de vigueur ni d'élévation pour les rendre moraux, actifs, ni créateurs, ni aptes à se diriger par leur propre initia-

tive ; et ensuite que mêlés aux blancs comme en Algérie, aux colonies et aux États-Unis, cette même infériorité les rendra toujours victimes de l'activité et de la supériorité de notre race. De sorte que, par suite de cet état moral, ils sont, lorsqu'ils sont libres, presque inutiles à eux-mêmes et à la société.

En effet, depuis leur émancipation dans nos colonies, ils durent être remplacés par des travailleurs étrangers ; ils préfèrent vivre dans le dénûment que de sortir de l'oisiveté.

Les négrophiles, partisans de l'égalité absolue des hommes, s'efforcent de prouver le contraire, et se contentent dans ce but de résultats superficiels. Dans un rapport du colonel Eaton, des États-Unis, on lit : « Il m'est passé 70,000 Nègres par les mains, et sur ce nombre, au bout de trois ans, il en restait à peine 1,000 à secourir ; tous les autres s'étaient tirés d'affaire. »

Ce témoignage d'un homme aussi considéré et aussi bien placé pour observer peut sembler encourageant pour ceux qui, par principe, veulent l'émancipation complète du Nègre, et qui conseillent leur admission aux droits civils et politiques démocratiques, parce qu'ils croient à l'égalité de tous les hommes. Mais, d'une part, il n'est pas prouvé que les Nègres, affranchis aussi subitement, traverseront cette transition rapide sans qu'il en meure par milliers, comme le constatent avec douleur des hommes haut placés, et notamment le général Grant.

D'autre part, dussent même tous les affranchis subir cette rude épreuve sans trop de misères, quel bien peut résulter pour une des plus belles et des plus intelligen-

tes races du monde, d'avoir pour concitoyens des populations nombreuses dont l'état moral et intellectuel lui est tellement inférieur? Comment peut-on, sans égard pour cette immense différence de virtualité et de moralité, décréter l'égalité civile et politique de natures si diverses, et appeler des êtres incapables de se civiliser par eux-mêmes, à concourir à la nomination des autorités, des juges, des représentants, à la confection des lois et au gouvernement d'un État de premier ordre?

Cette infériorité est inhérente à l'âme nègre, et l'enseignement ne saurait la modifier, ainsi que le confirme le récit même de M. Duvergier de Hauranne, qui, comme l'on sait, fait profession de négrophilanthropie.

Dans son voyage en Amérique, il a rassemblé le témoignage d'instituteurs d'enfants nègres. Ces hommes dévoués lui ont tous, à la vérité, assuré que leurs élèves marquent autant de facilité dans les études que les blancs, mais ils ont aussi ajouté que c'est à l'exception de *l'attention et de la persévérance*. Or, c'est là précisément la preuve de la faiblesse de la race nègre; car les facultés sont presque semblables dans toutes les races, mais non leur virtualité générale. Comme ce défaut d'attention et de persévérance a son origine dans la faiblesse de l'âme, il est suffisant pour rendre le Nègre incapable de se servir de ses connaissances acquises, de manière à se rendre digne des droits qu'on lui accorde, et de s'élever au niveau de la civilisation des Anglo-Saxons.

Malgré donc quelques exceptions heureuses, et malgré le bon vouloir des négrophiles égalitaires, il est certain que *le Nègre se trouve généralement placé au dernier rang des races de l'ordre potentiel*; et que non-seulement

il n'a nulle part créé, de son initiative propre, un ordre social élevé, mais qu'abandonné à lui-même il retombe généralement dans la barbarie, lors même qu'il a joui de quelque instruction.

XIII

LE CARACTÈRE DU PEAU-ROUGE.

« La race des Indiens d'Amérique est répandue sur un immense territoire ; elle endure tous les climats ; car elle erre parmi les glaces du Nord, parmi les plaines torrides de l'équateur, et descend jusqu'aux régions inclémentes du Sud. Elle se fractionne en milliers de communautés distinctes, s'exprimant en quelques centaines de langages différents. Elle a subi les influences politiques les plus diverses, celles des despotismes indigènes du Pérou, du Mexico, du Natchez, de Bogota, et celles des républiques, grandes et petites. Plusieurs de ces populations ont été conquises par des aventuriers d'Espagne et de Portugal, d'autres ont été subjuguées par des jésuites ; de nombrenx établissements ont été fondés sur le sol américain ; tout le nord du continent a été colonisé par des Européens.

« D'excellents observateurs ont étudié toutes ces influences, et presque à l'unaminité ils ont porté sur les Indiens le jugement suivant :

« Leur race est subdivisée en plusieurs variétés, qui ont toutes le même caractère général. Les hommes, et les femmes aussi, mais à un moindre degré, sont froids, mélancoliques, patients et taciturnes. Père, mère et enfants vivent dans la même hutte, comme des êtres racolés par hasard, et non pas unis par des liens d'affection. Les jeunes gens traitent leurs parents avec une dureté et une insolence qui excitent fréquemment l'indignation des Européens. De leur côté, les mères se livrent à l'in-

fanticide sans le moindre scrupule; hideuse pratique qui a causé l'extinction de nombreuses tribus.

« Ces gens sont les moins sociables. Ils se complaisent dans une réserve de mauvaise humeur, et même, au moment des plus grands dangers, ils se montrent peu sympathiques les uns aux autres. Les Espagnols ont dû enjoindre, au nom de la loi civile, les prescriptions les plus élémentaires des sentiments humains. La taciturnité des Indiens est vraiment étrange. S'ils ne sont pas engagés dans un travail actif, ils restent des journées entières dans la même posture, sans desserrer les dents et enveloppés dans leurs pensées, bien étroites pourtant. Ils marchent en file indienne, comme on dit, à une grande distance les uns des autres et sans articuler une seule syllabe. Lorsqu'ils rament ils gardent le même silence. Ajoutons qu'ils ont un grand patriotisme, qu'ils sont très-attachés à leur localité et qu'ils ont le sentiment de leur dignité personnelle à un degré étonnant. En résumé, le caractère indien-américain contient le moindre degré de qualités sociales et de sentiments effectifs qui soit compatible avec le maintien de la race.

« Au contraire, observez le nègre de l'Afrique occidentale. Par l'esprit, encore plus que par le corps, il diffère de l'Indien au point d'en être le vivant contraste. Tandis que l'homme rouge, qui semble dépourvu de passion, est doué d'une dose considérable de patience, de secrétivité, de dignité, l'homme noir est emporté par sa nature passionnée; il n'a ni patience, ni dignité, ni réserve. Il a le cœur brûlant, il adore les enfants de son maître, qui l'idolâtrent à leur tour. Sociable au plus haut degré, il est sans cesse à jaboter, à se quereller, à danser, à bouffonner. Il est éminemment familial; il est si vigoureux et si prolifique, que la race est en quelque sorte indestructible (1). »

Le lecteur distinguera avec la plus grande facilité, dans ce portrait du Peau-Rouge, les propriétés virtuelles

(1) Extrait du *Moniteur du soir*.

de l'âme, et y remarquera également l'absence presque complète de la série des fonctions morales et intellectuelles substantielles. C'est par ce motif que ce caractère semble être l'expression la plus basse des races du premier ordre, et le Nègre celle du second.

XIV

CONSIDÉRATIONS FINALES SUR LES GÉNIES NATIONAUX.

Cette revue des différentes nationalités tant inférieures que supérieures, quelque rapide qu'elle dût être, établit, à mon avis, avec une grande évidence, que le génie des nations, ainsi que le caractère des hommes, dépend :

1° Du degré de développement des propriétés substantielles ;

2° De celui des propriétés virtuelles ;

3° De la prédominance de l'un ou de l'autre ordre ; et

4° Du degré de la virtualité générale qui en résulte.

Ainsi nous avons reconnu que toutes les races de l'ordre substantiel prédominant, telles que les Français, les Italiens, les Espagnols, les Russes, les Turcs, les Chinois et les Nègres, forment ordinairement des empires compactes et despotiques ; tandis que les races de l'ordre virtuel : les Anglais, les Allemands, les Polonais, les Arabes, les Japonais et les Peaux-Rouges, se divisent entre elles, et se fractionnent en castes ou en tribus, et se plaisent dans l'individualisme. On voit donc ces derniers toujours opposer plus ou moins de résistance à

l'unification et à la centralisation des États, tandis que les premiers s'y prêtent.

Ces mêmes observations nous apprennent encore que les races de la même série essentielle diffèrent dans leurs mœurs et dans leur civilisation, en proportion de leur virtualité générale, et que, bien que leur manière d'être présente de grandes analogies, les degrés de civilisation où elles se sont placées à la suite des temps sont très-distants les uns des autres.

Tel est le double enseignement qu'il suffit, pour le moment, de tirer de cette étude sur le caractère des hommes et sur le génie des nations ; car il nous montre toute *l'utilité du principe de la dualité de l'essence de l'âme, pour la connaissance de nous-mêmes, de nos semblables et des diverses nationalités.* La supériorité de cette théorie sur le principe de la spiritualité et de la simplicité de l'âme me semble donc incontestable, puisque celui-ci, tout au contraire, ne donne aucune ouverture sur ces parties fondamentales de la psychologie.

CONCLUSION GÉNÉRALE.

DE LA DÉMONSTRATION DE LA DUALITÉ ESSENTIELLE.

Nous voici arrivés au terme de la justification de l'induction sur la dualité de l'essence animique, justification que je m'étais engagé à faire pour en établir la certitude. Bien que tout n'ait pas été dit sur ce vaste sujet, et que de nouvelles preuves vont encore venir s'ajouter d'elles-mêmes à celles que je viens de faire passer sous les yeux du lecteur, celles-ci me paraissent largement dé-

montrer la fécondité de ce point de vue, par la facilité qu'il donne pour la solution des problèmes les plus difficiles de la psychologie et de la physiologie. Cette fécondité est telle, qu'elle me paraît présenter à la science une raison suffisante pour l'admettre comme détermination exacte de la constitution essentielle de l'âme en particulier et de tous les êtres en général.

Cette théorie, en effet, nous a permis d'abord de préciser les défectuosités de la spiritualité et de la simplicité de l'âme, ainsi que du vitalisme physiologique. Ensuite elle nous a indiqué le rapport qui existe entre les deux éléments de notre essence : substance et force, et les deux dimensions de l'ordre fini : espace et temps, rapport qui nous servira plus tard à la connaissance de Dieu. Puis, après avoir reconnu que le principe de cette dualité a été présenté par les grands penseurs de l'antiquité et des temps modernes, nous avons pu découvrir l'origine et la filiation de nos facultés, analyser le caractère humain et déterminer les rapports qui existent entre nos propriétés essentielles et nos dispositions naturelles, notre carrière et notre conduite. Enfin, à l'aide de cette dualité essentielle nous nous sommes expliqué la diversité des génies nationaux, ainsi que les causes de la supériorité et de l'infériorité des peuples, de leurs mœurs, de leur art, de leur science, de leur industrie et de leurs institutions politiques.

Cette grande variété d'éclaircissements, que nous devons à la notion de la dualité de notre essence, me paraît donc devoir en établir d'autant plus la certitude qu'elle est immédiatement basée sur le double fait de conscience, à savoir : que nous nous sentons et que

nous nous savons, sans que ces deux phénomènes intimes se confondent jamais (p. 72.)

En conséquence, *il me semble dûment acquis que l'essence de l'âme renferme deux éléments hétérogènes étroitement et indissolublement unis, dont l'un, la substance, lui assure l'existence dans l'espace et renferme tout ce qui est durable en elle, et dont l'autre, la force, lui donne la vie dans le temps et se trouve être l'origine de toute son activité.*

CHAPITRE VII.

LA DUALITÉ DE L'ASPECT DE L'AME.

Je viens de traiter assez longuement de la dualité de notre essence, parce qu'elle présente la difficulté particulière d'être le résultat d'une induction et non la simple constatation d'un fait ; de sorte qu'il a fallu justifier cette théorie par l'étude des principaux phénomènes psychologiques et physiologiques. La dualité de l'aspect se présente d'un façon plus directe, puisqu'elle n'est que l'expression de deux faits de conscience irrécusables, qu'il suffit de constater et qui, par conséquent, ne demandent aucune démonstration. Effectivement personne ne peut ne pas s'affirmer, ni ne point désirer d'être heureux ; de sorte que nul ne saurait être admis à nier sa personnalité ou son unité, ni sa destinée ou sa cause finale. Ces deux principes se posent d'eux-mêmes, et leur connaissance n'exige que l'étude de leurs conditions. Il s'agît donc seulement de reconnaître comment notre unité complète se constitue et comment notre destinée s'effectue, puisqu'il n'existe aucun doute sur ces principes, en tant qu'éléments constitutifs de notre être.

Les deux éléments de cette dualité d'aspect sont catégoriques, car personne ne confondra l'idée de l'unité avec l'idée de la destinée. Cette différence radicale les rend ainsi irréductibles l'un dans l'autre. Cependant, comme ces notions ne sont que des aspects et non des éléments essentiels, elles se confondent dans l'idée plus générale de la manière d'être de l'âme. En effet, sa modalité est nécessairement d'être une et d'avoir sa destinée puisque sans cela elle n'existerait pas. Cette remarque, quoique banale, a sa grande importance dogmatique, parce qu'elle nous conduit à la connaissance des conditions de notre unité et de notre destinée par la simple observation de notre manière d'être actuelle. En effet, elle nous apprend que les conditions de notre unité sont celles qui constituent dans le présent notre personnalité, notre originalité et notre indépendance, et que les conditions de notre destinée passée et future sont également identiques à celles de notre destinée présente. *La loi de notre destinée générale, de celle que nous avons vécu et de celle que nous aurons encore à vivre, est par conséquent inscrite dans le livre de l'actualité*. Il nous suffira de l'ouvrir pour y lire tout ce qui concerne notre manière d'être en nous plaçant alternativement au point de vue de notre unité, et à celui de notre destinée.

Telle va être, en effet, la méthode que je vais suivre pour élucider ces deux problèmes importants.

CHAPITRE VIII.

DE L'UNITÉ DE L'AME.

Le but de cette étude est de rechercher les conditions que doit remplir notre âme pour être réellement *une*. Or, dans la création divine chaque loi est universelle et absolue ; et par conséquent notre unité doit être complète et absolue autant qu'un être créé peut l'être. Ainsi, comme nous constituons une individualité véritable, nous ne possédons pas seulement une demi-indépendance ni une demi-unité ; mais, comme tels nous devons nous considérer comme indépendants de tout ce qui existe, et ne tenir ni ne devoir rien à personne. Rien au monde ne doit nous empêcher de nous appartenir en propre, ni dans l'ordre moral, ni dans l'ordre intellectuel, ni dans l'ordre pratique. Car si nous n'étions pas en tout notre propre cause, si nous dépendions de quelqu'un ou de quelque chose, nous en serions les débiteurs, les obligés, les hommes-liges, les esclaves, et notre indépendance en serait radicalement compromise. Pour que notre âme soit réellement *elle*, soit véritablement *une*, elle doit donc toujours être *identique* à elle-même, avoir sa propre *personnalité*, son *originalité* in-

dividuelle, être *sa propre cause* et *la cause de sa propre fin*. Telle est au moins l'idée que l'on se fait de l'Être suprême, de l'inconditionné, de celui qui est ; et si les êtres créés doivent être considérés comme tels, il faut que, sauf leur origine primitive, toutes les autres qualités qu'ils possèdent soient leur propre œuvre. Je dis que ce sont là véritablement les conditions que remplit notre âme, et c'est ce que je me propose de démontrer, en la considérant successivement dans *son identité*, dans *sa personnalité* et dans *son originalité*.

I

DE L'IDENTITÉ.

La première preuve de l'unité de l'âme est dans notre constante identité, et ce principe a été parfaitement établi par M. Cousin et ses disciples. Notre identité se fonde sur la mémoire que nous avons de notre permanence au milieu des changements de nos idées, de nos pensées, de nos sentiments, de nos actes, de la mutation incessante de nos molécules corporelles et des circonstances où nous vivons. Dans toutes ces variations multiples que subit notre être, nous conservons la conscience et la mémoire de notre identité; et comment pourrait-il en être autrement, puisque notre âme, comme je l'ai démontré, est substantielle, et que toute substance est permanente, étendue, résistante et incorruptible de sa nature. Notre permanence dans l'identité ne peut donc donner lieu à aucun doute, et la démonstration n'en demande par conséquent pas d'autre développement.

II

DE LA PERSONNALITÉ.

La seconde démonstration de notre unité se rapporte à notre personnalité, c'est-à-dire à notre indépendance de tout être. Car nous avons la conscience de nous appartenir à nous-mêmes, et d'être affranchis de tout lien direct, intérieur ou extérieur, avec n'importe quelle autre individualité, ou quel agent plus ou moins universel ou impersonnel. Nous sommes séparés de tout être qui nous ressemble; nous ne tenons à aucun être qui nous soit supérieur ou inférieur, et, sauf notre union temporaire avec notre corps, nous n'avons aucune conscience d'une attache quelconque avec un fluide matériel ou impondérable. Notre conscience ayant toute certitude quant aux faits, il n'y a aucun argument qui puisse prévaloir contre cette affirmation générale de la conscience humaine.

En effet, dès que Dieu a voulu créer des êtres, il a été obligé, pour rester conséquent avec lui-même, de les créer distincts de sa divine personne, comme de tout autre être ou agent. Il a dû d'abord déposer en eux leur principe d'existence et de vie en leur octroyant leur propre substance et leur propre force, et ensuite leur reconnaître une unité et une destinée personnelles. Car si les créatures étaient restées dépendantes de Dieu ou d'un agent quelconque, elles n'eussent pas été des êtres, mais de simples manifestations ; elles eussent eu une existence d'automate qui leur aurait faussé l'unité, annulé leur destinée, et rendu inutile une essence propre.

Dans cet état de sujétion, elles eussent été des créations indignes de la perfection et de la toute-puissance divines.

Effectivement *l'être* est *un objet qui porte en lui-même sa substance et sa force, qui a son unité et sa destinée propres et personnelles.* Celui qui créa des êtres a donc forcément été obligé de les créer dans ces conditions autonomes, et celui qui dit *être* ne peut, sans se perdre dans le vide, les concevoir d'une manière différente. C'est par ce motif qu'il a été souverainement contradictoire de supposer une raison impersonnelle universelle, dont la nôtre ne serait qu'une apparition, ainsi que nous l'a proposé le fondateur de l'école éclectique (p. 173); car dans ce cas notre activité rationnelle n'aurait été qu'un prolongement de celle de la Divinité et nous voguerions, comme on l'a justement observé, en plein panthéisme.

Nos savants physiciens et naturalistes tombent dans des inconséquences analogues, en soutenant, d'après les nouvelles découvertes de l'éther et de ses mouvements, que :

« *Les êtres ne sont que parce qu'ils vivent,* parce qu'ils ne restent pas deux instants dans le même état, parce qu'ils varient continuellement. Mais la vie n'est pas seulement une variation continue, c'est une variation continue obéissant à une loi, et le principe qui détermine cette loi est *un but placé en dehors de l'être...* Le but du mouvement (de l'éther universel) est la génération de la forme, le but de la forme est la génération des corps, *le but du corps est la génération de l'âme.*

« Alors se présente l'âme placée à la limite extrême de la physique *et qui n'a d'autre but que la connaissance* (1) . »

(1) E. Lamé. *Des principes de la physique moderne. Revue contemporaine* du 15 décembre 1862.

Ce petit paragraphe est un précieux exemple de la triste pente sur laquelle glissent nos savants physiciens et naturalistes vers les idées vides, et l'ardeur qu'ils mettent à renverser l'ordre naturel. Je leur demanderai donc d'abord si leur science a commencé par l'éther, ou par la connaissance de leur propre personne? si, avant toute pensée, ils ne commencent pas par s'affirmer eux-mêmes, en se servant des pronoms *je* et *moi?* s'ils ne se sentent ni ne se savent pas? s'ils ne défendent pas leur liberté et leur indépendance et ne consacrent pas tous leurs efforts à fuir le mal et à se rendre heureux, ou si, réellement, leur unique but est la connaissance? Je leur demanderai si, en effet, ils ont pleine conscience que leur âme est le résultat du corps, que celui-ci est le résultat de la forme, et que celle-ci est le résultat du mouvement de l'éther? Je leur demanderai comment ils sont sûrs de l'existence de l'éther avant d'être assurés de la leur propre? N'ont-ils donc pas conscience de leur volonté causatrice, puisqu'ils affirment que la cause de leur mouvement est placée en dehors d'eux? N'ont-ils point conscience de leur identité, puisqu'ils prétendent qu'ils varient continuellement; et sont-ils, enfin, bien convaincus qu'ils sont des êtres, parce qu'ils vivent, et ne voient-ils pas qu'ils ne vivent que parce qu'ils sont des êtres? (P. 69.)

Chose singulière et digne de remarque! un fait simple, un fait souverain, un fait unique domine l'activité morale et intellectuelle de l'homme. Car l'homme ne se connaît pas, il ne sait pas ce que c'est que la vie ni l'existence, et cependant il s'affirme devant l'univers, et il ne peut pas ne pas s'affirmer; et voici que, sous prétexte de science positive ou de philosophie spiritua-

liste, nos plus éminents penseurs s'entendent pour diminuer et ruiner cet unique point de certitude ! Voilà qu'au lieu d'imiter l'enfant ou le vulgaire et de commencer par se connaître eux-mêmes, ils vont de conserve chercher ensemble leur point d'appui à l'autre bout des notions humaines, dans des hypothèses presque gratuites sur Dieu, sur l'infini et sur l'univers, et puis se retournent contre leur individu, et, tout fiers de leur exploit, s'appliquent à se dépouiller de leur raison et à se dénier leur personnalité !

Cette activité maladive de l'intelligence humaine est vraiment déplorable ; car il n'y a pas de science possible sans un point de certitude commun à tous et imposé fatalement à chacun. Ce point d'appui suprême existe, rien ne peut le remplacer, tout le monde le possède ; et cependant la science et la philosophie ne craignent pas de l'obscurcir, d'en ternir l'éclat et de le noyer dans les brouillards de l'hypothèse ! Comment donc s'entendra-t-on, si au lieu de respecter notre affirmation personnelle et d'écouter notre conscience, qui possède seule la clé de la notion des faits (p. 177), on commence par méconnaître la valeur absolue et primordiale de cette affirmation, si l'on récuse le témoignage de cette conscience, et si l'on rapporte gratuitement l'une de nos facultés à la Divinité, ou notre propre initiative créatrice et causatrice à un agent impersonnel !

L'anarchie de la science et des esprits tient évidemment à cette mutilation de notre personnalité, au manque de respect pour les faits de conscience et pour notre affirmation personnelle ; de sorte que l'on ne s'aperçoit plus que tout être possède nécessairement en lui son principe d'existence et de vie, ainsi que celui de son unité et de sa

finalité, et que l'on cherche au loin le trésor de certitude que nous portons cependant en nous; car *notre personnalité est une vérité dont nous sommes absolument certains*.

II

DE L'ORIGINALITÉ.

La troisième manière d'établir notre unité, c'est de prouver que nous sommes obligés de nous créer nous-mêmes, que notre destinée est d'être les auteurs de nos qualités, de nos forces, de nos talents, de notre savoir, de notre bonheur dans les temps présents et dans nos existences passées et futures. La preuve en est que si telle n'était pas notre destinée, nous ne pourrions jamais être libres, ni nous appartenir; notre personnalité dépendrait de quelqu'un, notre identité ne serait point complète et notre bonheur ne serait qu'un emprunt. *La loi de notre destinée est nécessairement d'être les moyens de notre propre fin, les vrais fils de nos œuvres.*

J'ai déjà eu l'occasion de rappeler cette loi dominante de notre destinée; actuellement il s'agit de l'approfondir, d'en mesurer toute l'étendue et d'en reconnaître l'immuabilité.

La première fois que j'ai constaté l'existence de cette obligation, c'est dans la critique de la morale du devoir, en observant contrairement à M. Cousin, qui avait remarqué que le doute est un mauvais moyen d'action (p. 39), que le doute est notre lot, que nous n'avons aucun moyen d'y échapper, puisque Dieu ne nous a

fait don de la certitude sur rien, excepté sur notre propre existence et sur les faits de notre conscience. J'ai rappelé alors que nous n'avons de certitude, ni sur notre origine, ni sur notre lendemain, ni sur ce qui convient à notre bonheur et à notre liberté, ni même sur ce qui est juste, vrai, bien et beau. Nous sommes, sur tout, dans les plus grandes ténèbres, et la moindre lumière pour nous éclairer doit être tirée de notre propre fond. Donc, *placés par la divine Providence dans l'incertitude presque universelle*, *nous sommes bien obligés d'en conclure*, *ce me semble*, *que notre destinée est de nous instruire par nous-mêmes*, *et d'être les ouvriers de notre savoir comme nous sommes les fils de nos œuvres.*

Nos incertitudes toutefois ne se bornent pas uniquement à notre savoir, puisque, sans nos préoccupations incessantes, nous manquerions d'aliments, de vêtements, d'asile, de moyens d'existence indispensables à notre séjour terrestre. Sans notre propre activité morale et intellectuelle, nous n'aurions aucune perception, aucun principe, aucune doctrine; l'ordre social serait impossible, la famille se disperserait et nous retournerions à l'état de brutes. A voir le fond des choses, nous n'acquérons, et nous ne pouvons rien acquérir que par notre propre initiative. La science ne se possède bien que lorsqu'on l'a acquise par ses propres recherches; la sagesse, que lorsqu'on l'a puisée dans ses expériences; les richesses ne fructifient qu'entre les mains de ceux qui savent les créer, les conserver et les employer utilement; notre liberté elle-même n'est le prix que de la perfection et de la puissance de notre âme, et notre virtualité ne grandit que par nos propres efforts. Tandis que vivre dans l'insouciance, dans l'abondance, dans les

plaisirs et les fêtes, se reposer en tout sur ses serviteurs, ne rien apprendre que par mémoire et imitation, se conduire selon ses impulsions et selon ses passions, ou selon la suggestion d'autrui, c'est une dépendance sans fin, c'est une minorité constante, c'est une impuissance invétérée, c'est un esclavage perpétuel, c'est la mort de notre originalité, de notre liberté et de notre unité!

Le bonheur lui-même, le bonheur véritable ne peut nous être octroyé. Il n'est possible que par nos propres efforts; car si nous le tenions d'autrui, nous n'en serions pas les maîtres; celui qui nous l'aurait donné pourrait nous le reprendre; nous serions liés à notre bienfaiteur, nous serions ses débiteurs, et notre dépendance morale nous priverait à jamais de notre bonheur véritable. Car si nous ne devions pas notre bonheur à nous-mêmes, nous aurions la conscience de ne pas l'avoir mérité, de ne pas avoir su l'acquérir et de ne le savoir pas conserver. Le sentiment de notre propre infirmité nous enlèverait toute satisfaction et toute certitude, et nous priverait par cela seul d'une vraie félicité. Accepter un bonheur de hasard est toujours une lâcheté, et les hommes de cœur et de caractère le repoussent sagement comme une lourde charge. Ceux qui sont véritablement forts et capables préfèrent leur dignité à la fortune, et aiment mieux vivre de brouet noir que de devoir leur bien à des mains étrangères. En effet, le bonheur sans liberté, sans perfection, sans puissance est impossible. Dieu lui-même, voulût-il nous rendre heureux par un mouvement de sa bonté infinie, ne le pourrait pas, parce qu'il ne saurait nous donner la perfection sans mérite, la puissance sans notre concours, la liberté sans notre empire sur nous-

mêmes, ni le sentiment de la félicité sans en avoir été l'ouvrier. En conséquence, Dieu ayant voulu le bonheur de ses créatures, a dû y mettre un prix suffisamment élevé pour qu'il pût être considéré comme étant notre propre ouvrage, le résultat de nos efforts, de nos qualités acquises et développées par nos soins.

Tel, en vérité, est notre destin dans le passé et l'avenir comme dans l'actualité, et nul ne peut en douter, parce que, dès que nous ménageons nos efforts, *des cercles vicieux* viennent nous enlacer de toutes parts et nous entraîner à notre perte. C'est ainsi que, par exemple, celui qui est paresseux et qui n'a pas l'habitude du travail redoutera toute application, se lassera vite, et restera impuissant même dans l'infortune; que celui qui est malhonnête aura de la peine à n'être pas menteur et infidèle; que celui qui a coutume de fausser les idées et les faits verra toujours faux, et se trompera soi-même, comme les autres. Toujours et partout la paresse engendre la faiblesse, et la faiblesse la paresse, l'erreur fait naître l'erreur, la tristesse provoque la tristesse, le vice conduit au vice, et le crime pousse au crime. Les cercles vicieux sont donc innombrables et possèdent un pouvoir satanique qui nous domine, nous maîtrise malgré nous, et nous entraîne vers les abîmes! L'unique moyen que nous possédons pour nous dégager de cet engourdissement mortel est dans un effort suprême, dans une vigilance incessante; *c'est par notre propre virtualité que nous nous sauvons des griffes du mal, parce que tel est notre destin d'être les moyens de notre propre fin!*

Cette loi n'est pas seulement une loi morale et rationnelle; elle est une loi souveraine qui préside à toute notre existence, ainsi que nous pouvons nous en assu-

rer en recherchant l'*origine de l'âme, la loi du développement moral, intellectuel et organique de tous les êtres, et celle de la coercition providentielle.*

IV

DE L'ORIGINE DE L'AME ET DE L'ORIGINE DES ÊTRES.

Plus on cherche à approfondir les mystères de l'origine, de l'unité et des destinées de l'âme, plus on s'aperçoit que pour y réussir on doit renoncer à se restreindre aux limites de l'existence présente, et considérer notre destinée sous un point de vue général. Ainsi, si l'on veut rapporter notre création au moment de notre naissance actuelle, on est frappé de voir d'abord un aussi petit être, à peine sorti du sein de sa mère, faire preuve de tant de volonté, de caractère, de perspicacité et d'initiative; et puis, à le considérer dans son épanouissement rapide, l'on ne saurait admettre qu'il soit à ses premiers essais. Ensuite, lorsqu'on observe l'état moral et intellectuel des hommes au moment de leur trépas, on remarque également que les meilleurs d'entre nous partent en emportant encore suffisamment de faiblesses et d'infirmités, pour ne pas être arrivés à l'apogée de leur destinée. En nous renfermant donc dans les limites étroites de notre existence présente, notre fin nous devient aussi inexplicable que notre commencement.

A ce point de vue étroit, l'état présent de la société humaine reste également un mystère impénétrable; car

Dieu, dans sa justice et dans sa bonté infinie, a-t-il pu créer les hommes tels qu'ils sont avec leurs faiblesses et leurs défectuosités? A-t-il pu dans sa haute équité partager, sans motif spécial, ses créatures d'une façon si inégale ; donner gratuitement à l'un le génie, et frapper sans motif l'autre de stupidité; animer celui-ci de penchants ignobles, et celui-là d'instincts sublimes? A-t-il pu favoriser, sans raison aucune, l'un au préjudice de l'autre, faire arbitrairement des riches et des pauvres, des gens malheureux et des gens heureux, des faibles et des puissants? L'existence actuelle ne peut donc pas davantage s'expliquer sans la rattacher à un ensemble plus complet, car telle qu'elle est, elle n'est à considérer ni comme un état primitif, ni comme un séjour définitif, parce que tout y est inachevé, inégal, variable et injuste.

Dieu, du reste, ne semble pas y avoir attaché une importance capitale ; car les conditions de notre naissance, ainsi que celles de notre trépas, sont livrées au hasard et à l'imprévoyance. L'acte de la génération est une volupté et un plaisir pour tous les êtres, infimes ou supérieurs, et les familles végétales, animales et humaines en usent et en abusent à satiété. La cause des naissances est ainsi futile, folle, coupable même! cependant elle est d'institution divine, quoique l'on en dise, puisque sans elle la succession des êtres, de passage sur cette terre, s'arrêterait au grand préjudice de la création et de la créature. Mais comme l'acte de la génération est si peu sérieux, il ne peut être, aux yeux et dans l'intention du Créateur, que d'une importance secondaire pour notre destinée générale.

Il en est de même de la mort. Quelque terreur mys-

térieuse qu'elle nous inspire, et quelques douleurs qui l'accompagnent, elle n'est souvent l'effet que d'une cause fortuite. Que de milliards d'animaux sont immolés journellement pour servir de proie à ceux qui doivent en vivre! Que de millions d'hommes sont moissonnés avant l'âge par des maladies, par des accidents, par des guerres, par des épidémies et par des catastrophes sans autre motif qu'un caprice de souverain, qu'un effet de température, qu'une imprudence privée, ou qu'une calamité passagère! Les causes qui occasionnent la mort sont donc le plus souvent aussi peu solennelles que celles des naissances, et certes, si Dieu avait attaché une importance capitale à notre séjour terrestre, il ne nous y aurait pas exposés au simple hasard.

Donc, de ce que notre entrée dans ce monde est aussi fortuite, de ce que notre séjour ici-bas est aussi peu ordonné, et de ce que notre commencement et notre fin sont si inexplicables au point de vue du présent, on est en droit, selon moi, de conclure que *notre passage sur cette terre n'est qu'un incident d'une existence bien plus étendue*, et que la science psychologique doit, pour approfondir le mystère de notre origine et de notre destinée, quitter cet horizon écourté et *embrasser le problème de notre existence à un point de vue élevé et plus général*. Il faut qu'elle choisisse un principe d'où l'unité de notre destinée se dessine plus clairement, et d'où l'universalité et l'immuabilité des lois divines peuvent servir à l'éclaircissement du problème de nos vicissitudes passées, présentes et futures.

Le principe où la science doit se placer pour examiner notre existence est celui d'une destinée qui remonte bien au delà de notre naissance actuelle, et qui se perpétue

bien au delà de notre trépas; car en considérant notre passage sur cette terre comme un chaînon d'une destinée générale, il s'explique avec facilité et logique, comme nous le verrons, et se dégage de toutes les obscurités que je viens de signaler.

Ce point de vue du reste n'est pas nouveau, puisque d'abord l'immortalité de notre âme est généralement reconnue; ensuite parce que bien des penseurs se sont heurtés contre les contradictions que présente le dogme de la nouveauté de la naissance. Saint Augustin, par exemple, consulté dans sa vieillesse par son ami Opatius, lui répondit à ce sujet : « Je n'ai encore rien découvert de certain dans les auteurs canoniques, touchant l'origine de l'âme. » L'Église, en effet, ne s'est arrêtée au dogme de la nouveauté des âmes que parce que c'est un dogme tranquille, qui suffit à ses besoins et qui ferme la controverse. Notre regrettable Jean Reynaud, qui a approfondi la question de la préexistence dans son remarquable livre *Terre et Ciel*, établit par de nombreuses citations que l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* renferment des allusions nombreuses à ce principe, et expose en outre, lui-même, toutes les contradictions que présente l'opinion de la nouveauté de la naissance. La théorie que je propose pour étendre le point de vue de la science psychologique au delà des limites de notre existence actuelle, n'a donc rien d'insolite, et ne renferme, comme nous allons le reconnaître, aucune inconséquence.

D'ailleurs la connaissance que nous possédons actuellement de la constitution essentielle de notre âme nous aidera grandement à comprendre la possibilité de notre préexistence, comme aussi celle de notre immortalité.

Premièrement, notre âme, étant substantiellement solide, étendue et incorruptible, peut subir toutes les transformations possibles sans perdre, ni son identité, ni sa personnalité:

Secondement, notre constitution étant permanente, et nos propriétés essentielles ne s'anéantissant pas dans le trépas, nous portons toujours avec nous les moyens nécessaires pour nous frayer une existence, selon notre valeur personnelle, dans quelque milieu que nous puissions être transportés, sans avoir besoin de conserver la mémoire de ce que nous avons appris dans nos existences antérieures.

C'est effectivement ce que nous voyons se produire dans notre milieu terrestre; car c'est à l'état plus ou moins avancé de notre âme que l'on doit attribuer cette grande diversité qui existe, dès la naissance ici-bas, entre les dispositions morales, intellectuelles et pratiques des races humaines, des habitants d'un même pays, des enfants d'une même famille. Ainsi l'on a le spectacle étonnant de petits prodiges, nés et élevés dans les mêmes conditions que des enfants méchants ou stupides, qui ne peuvent évidemment devoir leur supériorité naturelle qu'à un degré particulier de leur virtualité générale ou de la perfection des propriétés de leur double essence, acquises dans leurs existences précédentes. *Rien ne se fait de rien* est une des lois universelles, de sorte que les biens moraux et intellectuels que nous possédons en arrivant ici sont nécessairement le résultat de nos efforts antérieurs.

Tel est l'enseignement sur notre destinée générale que nous retirons de la connaissance de la dualité de notre essence; car nous comprenons aisément, par elle,

que notre état actuel est la suite de notre état antérieur, que les qualités que nous possédons à présent sont évidemment les effets des propriétés que notre âme s'est formées avant son arrivée dans ce monde, et que les faiblesses et les défauts qui nous restent sont des vices que nous n'avons pas encore su modifier. A ce point de vue général, notre virtualité présente est le résultat de tous les degrés de virtualité par lesquels nous avons passé antérieurement, et notre état actuel est la conséquence inévitable et fatale de nos efforts passés, comme aussi de nos négligences et de nos vices conservés.

Mais là ne s'arrête pas encore la vue que nous devons étendre sur nos origines lointaines. Car lorsque, sans nous arrêter, nous poursuivons dans le même sens ce raisonnement sur l'ensemble de nos existences précédentes, nous arrivons finalement à concevoir pour notre origine première, un état primordial où toutes nos propriétés animiques n'ont été qu'en germe, mais dans un état si infiniment insignifiantes qu'elles n'auront pu être reconnues que par notre Créateur lui-même. Dans cette existence primitive, notre essence n'a dû être qu'une molécule atomique, notre substance qu'un point imperceptible, notre force qu'un principe d'activité mécanique, notre organisme essentiel qu'une disposition embryonnaire méconnaissable, et notre unité a dû se perdre dans la masse des atomes matériels, nos congénères, nos pareils!

D'après ce raisonnement, poussé jusqu'à l'extrême, notre origine se confondrait avec l'existence moléculaire, et cette question se réduirait à examiner si effectivement on distingue dans l'atome minéral, qui est l'expression la plus infime des êtres existants, les élé-

ments d'une dualité essentielle, force et substance, et d'une dualité d'aspect, unité et destinée ou destination; car alors notre induction sur notre origine trouverait sa confirmation irrécusable dans les premiers faits des sciences naturelles.

Or, c'est là précisément où aboutissent, de leur côté, les recherches de nos savants chimistes et physiciens. Toutes leurs découvertes les portent à considérer la matière comme un composé d'atomes invisibles, force et substance, d'une existence unitaire bien déterminée, puisque c'est par leurs combinaisons proportionnelles qu'ils expliquent toutes les compositions possibles de la matière. L'analogie entre notre âme, conçue dans l'état embryonnaire, et l'atome matériel est donc complète, et montre que, dans cette démonstration de son origine poursuivie jusqu'à l'extrême, il n'y a ni contradiction, ni supposition hasardée, ni absurdité!

Cette explication de notre création primitive sauvegarderait du reste l'équité du Créateur; car, dans cet état moléculaire, les chances seraient d'abord égales pour nous tous, et notre développement ultérieur pourrait, sans injustice, avoir été abandonné au hasard des circonstances et aux efforts spontanés de chacun de nous. Cette explication mettrait de plus en communauté de destinée tous les êtres quels qu'ils soient et n'établirait entre eux qu'une différence du plus au moins Or, d'une part, il est parfaitement reconnu qu'il existe des séries de types organiques, depuis l'état le plus infime jusqu'à l'homme, où des essences animiques pourraient s'incarner successivement et se développer de degré en degré; et, de l'autre, il est non moins certain que les créatures qui les animent possèdent des

qualités morales et intellectuelles toujours plus avancées, à mesure qu'ils s'éloignent dans leurs formes corporelles des derniers échelons, et qu'ils se rapprochent des animaux supérieurs et de l'homme. Tous les êtres présentent donc des analogies frappantes, et la disposition sériaire de leur organisme et de leurs propriétés animiques justifie la supposition d'une conformité d'essence, d'origine et de destinée.

Le principe de l'origine atomique de toutes les créatures s'appuie donc autant sur les sciences naturelles que sur le raisonnement, et reçoit par ce concours un degré de certitude évident. Cette évidence s'augmente encore par les manifestations extraordinaires survenues dans ces derniers temps, et connues sous le nom du spiritisme (p. 264). Effectivement, ces faits remarquables prouvent, à mon avis, l'existence d'âmes ou d'essences animiques non incarnées, qui sont à l'état ambiant, et qui sont aptes à s'incarner de nouveau. De sorte que nous possédons, par là, des données plus ou moins exactes sur la possibilité de la succession des êtres dans les types de la série progressive des organismes.

Telle est la puissance du point de vue où je vais me placer pour étudier non-seulement *la destinée générale de l'âme* antérieure à son état actuel, mais aussi la manière dont s'est créée notre unité actuelle. Cet aperçu de nos existences précédentes se confond, sans élever de contradictions, avec celui du développement de toutes les essences animiques, y compris l'atome invisible, puisque tous les faits connus, toutes les manifestations mystérieuses, toutes les découvertes scientifiques et tous les raisonnements corrects et logiques concourent à en établir la vérité. Notre origine, notre

unité et notre destinée antérieure recevront de la sorte une explication intelligente, non contradictoire, conforme aux lois universelles et immuables de la création, telles que : *Rien ne se fait de rien ; il n'y a pas de saut dans la nature; tout effet a sa cause, etc.*

V

ÉLÉMENTS DE LA CONNAISSANCE DE L'ORIGINE ET DU DÉVELOPPEMENT MORAL, INTELLECTUEL ET ORGANIQUE DES ÊTRES.

On ne verra jamais par les yeux ni par le microscope, défiler les essences animiques devant soi, et passer successivement dans les types organiques sériaires que nous font connaître l'histoire naturelle et l'anatomie comparée, puisqu'elles sont, depuis l'atome jusqu'à l'âme humaine, invisibles dans le milieu grossier de l'incarnation. Si donc messieurs les savants naturalistes et positivistes attendent, pour accepter l'existence de ces essences et leur réincarnation alternative, l'observation directe du fait lui-même, il est certain qu'ils ne pourront jamais en être convaincus. Mais s'ils veulent bien se contenter de cette induction pour expliquer tous les faits qui leur sont obscurs, et se servir pour leur propre instruction de la logique la plus élémentaire, ils ne pourront manquer, ce me semble, d'être satisfaits par les exemples que je vais me mettre en devoir de rappeler à leur souvenir, en les faisant accompagner de quelques observations. Ces faits con-

cernent : 1° les séries de l'organisme ; 2° le système général de l'incarnation ; 3° la création spontanée ; et 4° l'histoire paléontologique de la création.

1. — Des séries de l'organisme.

L'un des faits qui militent en faveur de la théorie de la migration ascendante des essences animiques, est l'existence d'une ou de plusieurs séries organiques qui, du plus infime *proto-organisme* jusqu'à l'homme, forment un ensemble systématique de types de plus en plus compliqués et parfaits. Les espèces presque innombrables de végétaux et d'animaux que nous connaissons, quelque diverses qu'elles soient dans la forme, sont ainsi fondées sur un système organique unique, qui ne varie que du simple au composé. Rien ne saurait donc empêcher un atome minéral de s'épanouir et de former une essence animique d'infusoire, de s'incarner dans ce type, de vivre quelques instants sous cet aspect et de trépasser ; puis de renaître dans le milieu terrestre avec un organisme un peu plus développé, d'y séjourner de nouveau quelque temps, de retrépasser et de continuer ainsi ses évolutions alternatives en reparaissant toujours sous de nouvelles formes et en se développant de la sorte moralement, intellectuellement et organiquement, jusqu'aux espèces supérieures.

Bien des naturalistes, depuis Aristote jusqu'à nos jours, ont été frappés de cette analogie générale de l'organisme des créatures, et ont essayé de s'en servir pour dévoiler le mystère de la création. Le naturalisme et le panthéisme ont surtout espéré y trouver la confirmation de leurs théories. Gœthe et Geoffroy Saint-Hilaire notam-

ment ont cru devoir défendre un système de métamorphose ascendante des êtres, qui, quelque ingénieux qu'il fût, manquait de preuves, puisqu'il était conçu d'une façon purement matérielle, sans l'intervention d'essences animiques progressives et sans la loi de l'incarnation. Cette théorie, quelque ingénieuse qu'elle fût, ne put se soutenir contre cette absence de preuves, car il est certain qu'on n'a jamais vu, par exemple, des écailles de poisson se transformer en plumes d'oiseau sur le dos d'un animal, selon l'observation de l'illustre Cuvier. Toutefois, malgré cet échec, ce système des métamorphoses est admissible, si l'on y comprend l'intervention des essences animiques invisibles, dont l'épanouissement peut se produire pendant leur état non-incarné. Car, d'une part, les séries ascendantes des types organiques subsistent et témoignent certainement en faveur du système de transformation proposé ; et, de l'autre, les essences animiques non incarnées ne font point défaut non plus, puisque les faits spirites nous les révèlent. En conséquence, *le système de métamorphose ascendante combiné avec celui de l'incarnation temporaire d'essences animiques est conforme aux données scientifiques les mieux établies.*

2. — Du système général de l'incarnation.

L'incarnation est un des systèmes généraux de la création ; car les animaux s'incarnent constamment d'une façon régulière, puisque notre corps se renouvelle toujours, et que toutes les particules qui le composent sont incessamment remplacées par celles que produit journellement notre acte de nutrition. C'est donc là un

phénomène organique qui ne peut être révoqué en doute, et qui n'a nul besoin d'être démontré. L'explication seule peut en présenter quelques difficultés, puisque l'âme qui s'incarne est forcément invisible, et que l'on ne peut donc connaître ni le commencement ni la fin de cette fonction organique par l'observation directe. Cependant la mutation des corpuscules organiques se produisant, il serait difficile de ne pas remonter à sa cause. Or, comme il n'est pas admissible que cette mutation puisse s'effectuer d'elle-même, construire un organisme en l'air, former et entretenir un corps dans un état normal, sans le concours d'un type substantiel animé qui lui serve de trame et de force motrice, le phénomène de l'incarnation d'une essence-type ne saurait pas davantage être révoqué en doute, ainsi qu'il a été déjà démontré (p. 109). La seule chose qui reste à établir, c'est que rien ne s'oppose à l'incarnation des essences, soit lors de la génération ordinaire par l'intervention de père et mère, soit lors de l'incarnation directe sans le concours de parents.

Dans *la génération ordinaire*, on remarque deux époques bien distinctes dans la gestation du fœtus : la première, pendant laquelle celui-ci se développe uniquement sous l'influence de l'organisme maternel et sans aucune sensation de la part de la femme; et la seconde, qui commence aux premiers mouvements de l'enfant, et qui peut évidemment dater du moment de l'incarnation de l'âme dans le germe déjà à demi formé de l'être futur. Pendant cette seconde époque l'organisme de l'enfant peut, sans contradiction, être censé se développer sous la double action de sa propre activité organique et de celle de l'organisme maternel, jusqu'au terme de

la délivrance. Cette explication de l'incarnation ordinaire n'a donc rien de contraire aux lois physiologiques connues.

Lors de *l'incarnation directe* des êtres, sans père ni mère, dans les temps primitifs de la création, la matière organique susceptible d'être absorbée par des essences animiques a dû être préparée sous l'influence météorologique très-puissante de ces époques antédiluviennes. Or, la possibilité de la présence de cette matière organique vient de recevoir une confirmation éclatante par les découvertes récentes de la chimie dite synthétique, qui permettent de composer directement les substances corporelles sans l'intervention de l'organisme végétal et animal, et qui établissent par conséquent que l'état de l'ordre minéral des temps primitifs a très-bien pu se prêter à la préparation naturelle de cette matière semi-organique. Il n'y a donc rien d'impossible à ce que les premiers individus de chaque espèce, lors de leur apparition dans ce milieu terrestre, se soient saisis directement de cette matière et l'aient absorbée de manière à en revêtir l'organisme substantiel de leur essence au moyen du système de la mutabilité des particules de notre organisme. Le peuplement primitif du globe ainsi que le repeuplement successif, après ses révolutions générales, s'expliquerait ainsi tout naturellement, et permettrait, par conséquent, aux naturalistes de se rendre compte de ces événements génésiaques, sans la supposition d'un concours direct et mystérieux de la divinité créatrice.

Cette seconde forme de l'incarnation n'est donc pas moins rationnellement conçue, ni moins matériellement possible que la première; et c'est par ce motif que ce

système me semble devoir être admis comme le procédé ordonné par le Créateur pour l'introduction des êtres dans le milieu terrestre.

3. — De la génération spontanée.

Le conflit scientifique soulevé par les remarquables expériences de MM. Pouchet, Joly et Musset, sur la production spontanée de végétaux et d'animalcules infimes, a pris une triste fin, parce qu'au lieu d'épuiser le problème, les combattants se sont séparés sans arriver à une conclusion définitive. Cependant le sujet valait la peine d'être étudié avec conscience et impartialité, car il porte sur la génération des êtres à leur origine première. Toutefois on était peut-être arrivé au point où l'œil humain n'a plus assez de pénétration pour voir les choses exactement comme elles se passent, puisque les principaux ou plutôt le principal agent dans l'acte de la génération ou de l'incarnation est invisible. A ce sujet M. Frémy, l'illustre chimiste, a publié une note qui précise exactement ce moment délicat et qui paraît être l'expression de la vérité.

« Dans son opinion, il existe des corps qui tiennent le milieu entre le principe immédiat et le tissu organisé, des corps tels que les albumines, la fibrine, la caséine, les substances vitellines. Ces corps se trouvent, par rapport à l'organisation, à la formation des tissus, à la production des ferments et à la putréfaction, presque dans le même état qu'une graine sèche qui traverse des années sans présenter de phénomène de végétation, et qui germe dès qu'on la soumet aux influences de l'air, de l'humidité, de la chaleur. Le savant chimiste les nomme corps *semi-organisés*. Ils contiennent tous les éléments des organes, comme la graine sèche; ils peuvent se maintenir longtemps dans un état

d'immobilité organique; mais aussi ils peuvent en sortir et ournir, aux dépens de leur propre substance, les éléments de l'organisme, lorsque *les circonstances deviennent favorables au développement organique* (1). »

Ainsi nous voyons que nos chimistes ont découvert des matières organiques toutes prêtes à fournir leur substance à la formation d'un organisme, lorsque les circonstances deviennent favorables. Ce qui leur manque pour la connaissance de la formation de l'être lui-même, c'est de connaître ces circonstances. Or, c'est là précisément le point difficile du problème. *Les panspermistes prétendent à l'éclosion d'un œuf, et les hétérogénistes à l'ébranlement vital.* La difficulté, comme on voit, roule sur le concours d'une force invisible, et qui ne peut être résolue que par une induction. Or, par quoi peut-on établir la vérité de l'induction, si ce n'est par la connaissance de l'être en général, et de son origine?

Cependant les premiers savants, forts de l'habitude de voir éclore les œufs, ne pensent pas à s'aventurer plus loin, bien que la présence d'œufs invisibles soit toujours problématique, surtout avec les précautions prises par les habiles expérimentateurs du camp adverse. Les seconds, au contraire, abordent la question et donnent de l'être la définition que voici :

« *Un être ne sera*, dit M. Henri de Parville, *qu'un assemblage de molécules gagnant et perdant sans cesse sous l'action de forces extérieures !* »

Cette définition paraît presque construite pour le besoin de la cause; car je pense que l'honorable M. de Parville, comme homme, se croit un être, qu'il s'affirme comme

(1) Henri de Parville : *Les générations spontanées*, Annuaire Mathieu (de la Drôme) 1866.

tout autre, et se sert à cet effet des pronoms *je* et *moi*; je crois aussi qu'il se sent et se sait, qu'il se conçoit une unité, défend sa liberté personnelle et recherche son propre bonheur. Il n'a donc pas de doute sur l'existence et les besoins de sa personnalité, et par contre il n'a, comme tout autre simple mortel, nulle conscience d'être un assemblage de molécules et de dépendre de forces extérieures qui lui font gagner et perdre quoique ce soit. Cependant, en tant qu'être, il n'y a pas de différence entre l'homme, la bête, l'infusoire et l'atome : *nous portons tous en nous notre substance et notre force et nous possédons notre unité et notre destinée personnelle* (p. 358). L'infusoire, pas plus que le naturaliste, ne peut donc être considéré comme étant un assemblage de molécules ; et pour former un être infusoire de cette matière à l'état semi-organique, il faut donc l'intervention d'une essence animique élémentaire qui s'en saisisse et s'en revête directement ; car elle seule possède un type substantiel qui donne une forme déterminée à l'organisme et une force capable de l'animer. Effectivement, l'infusoire né de la génération spontanée vit et s'ébat comme toute autre créature indépendante.

Reste à savoir d'où vient cette essence animique élémentaire; car étant invisible pour l'homme, elle peut exister dans l'espace sans que nous soyons à même de le savoir ni de le constater. Cependant il serait possible aussi qu'elle fût une transformation instantanée d'un atome; car il n'est pas dit que l'atome ne puisse subir quelque modification dans sa nature intime. Il possède une substance et une force propres, qui pourraient bien recevoir, dans certaines circonstances, une

forme organique du premier degré, qui lui permît de s'incarner et de donner naissance à un cryptogame ou à un kyste microscopique. *Cet épanouissement atomique ne serait qu'une application nouvelle de la loi de la génération universelle, qui fait provenir les infiniment grands des infiniment petits*, et une confirmation de ma démonstration de l'origine atomique commune à tous les êtres.

Telle est l'explication que je propose des circonstances favorables à la formation d'un organisme de la matière semi-organisée, parce qu'elle est conforme à la connaissance de l'être et à son origine infinie, et qu'elle se fortifie de toutes les expériences et découvertes de nos illustres chimistes, physiciens et physiologistes. Le spectacle de la genèse paléontologique en est un nouvel exemple.

4. — Aperçu de l'histoire de la création.

La science des Cuvier, des Geoffroy-Saint-Hilaire et des Alcide d'Orbigny a donné pour origine au globe terrestre une immense nébuleuse ignée. C'était, paraît-il, un immense tourbillon. Or, cette nébuleuse a dû avoir sa raison d'être en vue de la création qui allait s'en suivre, et servir à en préparer les éléments nécessaires. Ces éléments ne pouvaient être autre chose que les atomes moléculaires, force et substance, qui sont l'origine de tout ce qui existe, des minéraux aussi bien que des essences animiques, et qui, par leur incorruptibilité, ont seuls pu résister à une température aussi considérablement élevée.

Dans la suite, cette nébuleuse s'étant refroidie et condensée, a formé les sphères planétaires dont l'une est notre globe terrestre. Toutefois une partie des atomes qui la composaient ont dû passer, dès ces temps primitifs, à l'état d'essences animiques plus ou moins élémentaires, puisque nous voyons que dès que la première croûte de notre planète s'était consolidée, elle fut envahie par une nombreuse population d'espèces diverses. De sorte que l'on doit en conclure que des essences nombreuses furent alors prêtes pour s'incarner et pour s'ébattre dans ce nouveau milieu.

L'origine atomique des êtres déjà établie par les considérations qui précèdent se trouve ainsi confirmée par le commencement de la genèse terrestre, car on ne trouve dans les vestiges découverts du premier âge qu'une soixantaine d'espèces, dont la plupart sont du plus simple organisme. Dans le nombre il y en a quelques-unes qui auront eu probablement le temps, pendant cette époque, de trépasser et de renaître plusieurs fois, et de faire quelques pas en avant dans l'échelle des créatures : c'est ainsi que l'on peut expliquer la présence dans cette formation silurienne de quelques espèces relativement supérieures.

En continuant ensuite l'examen des faunes et des flores qui se succédèrent dans les révolutions terrestres et dans le repeuplement répété du sol, on remarque trois faits qui dominent tous les autres :

1° La présence dans tous les âges, le nôtre y compris, d'espèces élémentaires tant de formes nouvelles que d'anciennes;

2° Une irrégularité assez notable dans l'arrivée de nouveaux types perfectionnés, qui ne se rapportent pas

toujours exactement sous le rapport anatomique à ceux qui les ont précédés ;

3° L'apparition successive d'espèces toujours plus parfaites, jusqu'à l'homme.

De sorte que l'on doit en déduire, selon moi, les trois points suivants :

1° Qu'il existe un réceptacle particulier où sont retenues des masses innombrables d'essences à l'état élémentaire, qui continuent à s'éveiller successivement, à éclore et à prendre rang parmi les créatures animées. Cette disposition évidente confirme le rôle que j'ai attribué aux atomes minéraux, d'être l'état primitif des êtres élémentaires et d'être destinés d'abord à former la matière terrestre, et puis, dans certaines circonstances favorables, à sortir de leur état d'engourdissement millénaire, pour passer à l'état d'essences élémentaires d'infusoires végétaux ou animaux ;

2° Que les essences dans leur développement ne suivent pas servilement tous les échelons des êtres, et qu'elles en enjambent parfois plusieurs ensemble ;

3° Que ce développement organique est en proportion de leur virtualité générale et de la prédominance de l'un ou de l'autre élément essentiel.

A l'aide de ces observations on peut s'expliquer comment les pas divers de la nature n'ont pas été des essais timides, comme l'eût été la création de sujets uniques, mais une prise de possession souveraine ; ni une lumière incertaine, mais un embrasement éblouissant. A chaque époque de repeuplement la création ressemble effectivement à un envahissement en masse. Toutefois, dans cette cohue d'êtres qui s'étalent à chacun des vingt-sept étages géologiques, on trouve une certaine progres-

sion régulière. Les premières plantes, comme les premiers animaux, sont aquatiques ; les premiers mollusques sont des mollusques marins ; les premiers vertébrés sont des poissons ; les premiers reptiles sont des sauriens pélasgiques. Une gradation manifeste se voit dans l'ordre des vertébrés : le premier poisson contemporain de l'époque diluvienne est antérieur au premier reptile de l'époque carbonifère ; le premier reptile est antérieur au premier oiseau, qui n'apparaît qu'avec l'époque conchylienne, et le premier oiseau est antérieur au premier mammifère né sur la limite des terrains triasiques et jurassiques. Le progrès s'accuse donc clairement, quoique dans la réalisation il n'ait pas suivi étroitement les détails secondaires des types et des séries.

Le progrès moral et intellectuel des êtres de tout ordre est encore bien plus régulier, car les animaux féroces, voraces, farouches, isolés, ont longtemps devancé les animaux qui vivent en famille, qui sont sociables, doux, et que l'homme put s'associer après sa venue. Effectivement les animaux domestiques appartiennent tous aux terrains les plus récents, les terrains tertiaires, et la plupart d'entre eux n'appartiennent qu'aux derniers étages de ces terrains, savoir : le chien au parisien, le cochon au falunien, le chat, la chèvre, le cheval, le chameau, le bœuf au subapennin ; c'est-à-dire que les plus anciens animaux domestiques sont séparés des premiers insectes par 21 étages, des arachnides par 19, et des premiers mammifères terrestres par 18.

Voilà ce que nous apprend l'histoire paléontologique sur l'origine infime des êtres et sur leur développement successif à travers des millions d'années et des péripéties innombrables. On les y voit apparaître d'a-

bord sous la forme la plus simple, ensuite se succéder suivant un ordre progressif bien déterminé quoique fort élastique, et arriver, du degré le plus stupide et le plus brutal, au plus intelligent et au plus sociable, en même temps que leur organisme se perfectionne corrélativement. En étudiant les conditions d'existence des animaux, il ne faut donc pas seulement faire attention à leur organisme et à leurs mœurs vulgaires, mais aussi à leur activité morale et intellectuelle qui se fait jour malgré l'état borné où ils se trouvent. En effet, les animaux à quelque degré de développement qu'ils soient, n'ont pas seulement des besoins et des instincts grossiers, mais ils manifestent aussi des impressions et des affections plus nobles. Ils ont des habitudes qui leur conviennent, des lieux qui leur plaisent, des jeux qui les amusent. Ils sont capables d'amitié et de haine, de jalousie et de vanité, de confiance et de méfiance, de tristesse et de gaieté. De plus les animaux comprennent ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est bon et juste, car ils savent lorsqu'ils sont coupables et qu'ils méritent d'être châtiés, ou lorsqu'ils sont dans leur droit et qu'ils ont à se venger. Ils conservent le souvenir des injustices, et savent être reconnaissants, ou éviter et fuir leur ennemi. Chez les plus arriérés, chez les mollusques, les insectes, les crustacés, les poissons et les bêtes féroces on trouve même des exemples qui dénotent chez eux de l'intelligence et des affections morales.

Donc, tout en constatant chez les animaux une infériorité incontestable, on ne peut pas nier que leurs pensées et leurs sentiments ne soient analogues aux nôtres, qu'ils ne suivent le même ordre logique et ne possèdent des règles morales semblables aux nôtres.

On ne peut en conséquence leur refuser des intuitions du juste et de l'injuste, du bien et du mal, et qui sait aussi, du vrai et du beau. Non pas aussi clairement que nous, bien entendu, mais néanmoins suffisantes pour qu'ils y puisent un ordre de sentiment plus élevé et une logique de pensée plus rigoureuse que leur condition animale ne le ferait supposer. Or d'où peut leur venir cet idéal instinctif? d'où peuvent-ils tirer ces révélations supérieures? sinon, de la même source d'où nous les puisons, c'est-à-dire de leur rapport direct et sensible avec Dieu, l'Être infini, partout présent et partout agissant. Donc, de même que nous sentons en nous ces intuitions divines, de même toutes les créatures doivent en être impressionnées selon leur degré de perfection essentielle; et de même que nous nous sentons heureux de nous y conformer, de même nos congénères inférieurs doivent y trouver également leur contentement.

Cette conformité de principes moraux et intellectuels chez tous les êtres, à quelque degré de développement qu'ils puissent se trouver, est nécessaire, puisqu'ils vivent ensemble dans les mêmes pays, qu'ils ont des relations inévitables entre eux, et qu'ils doivent, par conséquent, pouvoir se comprendre et se deviner soit pour se combattre, soit pour se rapprocher. Cette analogie de pensées et de sentiments peut seule nous permettre de les employer à nos travaux, de les dresser à notre usage, de nous en servir et de les accueillir dans notre familiarité; car si les animaux ne sentaient pas comme nous ce qui est bien ou mal, ce qui est juste, bon, vrai, agréable et coupable, toute relation serait impossible entre eux et nous, et la terre ne serait qu'une arène de com-

bat et d'extermination, une immense tour de Babel sanglante et funèbre!

La communauté morale et intellectuelle des êtres se dessine donc aussi clairement aux yeux de l'observateur impartial que leur communauté d'origine, d'organisme et de constitution. Ils portent tous en eux leurs principes d'existence, de vie, d'unité et de destinée; conservent perpétuellement leur identité, leur personnalité, leur originalité; et ont pour destinée générale d'être les moyens de leur propre fin, sous l'influence des intuitions divines. *En conséquence notre âme ainsi que les essences animiques de toutes les créatures animales et végétales, commencent leur existence à l'état atomique et la poursuivent à travers mille transformations, d'incarnations en incarnations, jusqu'à des destinées supérieures que nous examinerons plus tard.* Tel est l'enseignement qui me semble résulter de l'étude de l'histoire paléontologique, des expériences sur la création spontanée, de la loi de l'incarnation, de celle des séries organiques ascendantes, ainsi que des autres éléments que nous venons d'examiner sur l'origine et le développement moral, intellectuel et organique des êtres. *Voilà, selon moi, ce que le livre de la nature renferme de plus certain sur les conditions de notre origine, de notre unité et de notre destinée, dans le passé comme dans les temps présents.*

CHAPITRE IX

DE L'ORIGINE DU MAL ET DE LA COERCITION PROVIDENTIELLE.

Nous allons toucher au problème le plus mystérieux de notre existence, à la détermination du mal et à sa raison d'être. Car le mal pèse sur nous tous, savants et ignorants, riches et pauvres, d'un poids trop lourd pour que nous puissions le passer sous silence, et pour ne pas en tirer une nouvelle preuve de l'existence de notre propre personnalité vivante, agissante et souffrante. Le mal sur la terre nous vient de toute part, de l'ordre physique, de l'organisation sociale, de notre état corporel, de nos besoins moraux et matériels, de notre ignorance, de nos défectuosités personnelles, de celles de nos semblables et de celles même de nos amis et parents. Quel mortel peut se dire sans ennuis, sans incertitudes, sans douleurs et sans soucis, et qui ne se préoccupe pas autant pour éviter le mal que pour arriver au bonheur? L'universalité du mal est donc universellement reconnue, et comme nous sommes animés providentiellement d'un besoin indomptable de bonheur, il est naturel que l'on se pose cette question : « *Pourquoi le mal existe-t-il dans*

« *cette création si merveilleuse du Tout-Puissant.* »

Cette question, quoique très-simple, semble jusqu'à présent insoluble, et l'esprit humain se confond depuis des milliers d'années dans l'impuissance d'en trouver une explication rationnelle satisfaisante. Ainsi nous avons déjà vu M. Cousin considérer le mal comme une anomalie qui demande à être redressée par l'intervention d'un Dieu justicier. Platon, pour l'expliquer, s'était emparé de l'opinion de Zoroastre sur le double principe du bien et du mal, auquel Origène se rallia dans la suite, mais que l'Église condamna explicitement dans le manichéisme. Le christianisme, selon ses dogmes, rapporte l'origne du mal au péché originel et s'en est servi pour y édifier tout son système de la rédemption et du renoncement au monde. Jean Reynaud, notre cher et regretté philosophe, a cru ne pouvoir mieux faire que de reprendre la légende chrétienne avec l'explication allégorique suivante :

« C'est, dit-il (1), de la position du premier homme sur l'échelle des âges, que découle sa condition morale. Il émerge du milieu de l'animalité ; et encore tout imprégné des lois de l'instinct, il tend à se dégager du monde de la nature par le libre arbitre et la raison qui le fait homme, pour s'élever dans le monde de la grâce, où maître de lui-même, il atteint finalement l'impeccabilité. Provisoirement, il est donc entre l'ange et la bête ; et comme dit Pascal, il y a en lui de tous deux, de l'un par ses aspirations, de l'autre par ses habitudes. De là le mal, et en conséquence du mal, les souffrances, qui ont pour but et d'en effacer les souillures par l'expiation et d'en détacher l'âme en le lui rendant de plus en plus odieux... Analysez le mal sous toutes ses formes, et vous verrez, en le dépouillant des com-

(1) *Terre et Ciel*, éd. 1865, p. 198.

plexités dont la nature humaine le revêt, qu'au fond se trouve toujours l'animal, qui reparaît, et l'instinct de la brute qui s'assouvit en entraînant l'intelligence dans une complicité sacrilége. C'est là l'antique serpent, le plus rusé des animaux, toujours si habile à découvrir le chemin du cœur. Dès que l'homme commence, il l'attaque. C'est de lui que dérive cet état de dissension, qui est le plus profond caractère de la nature humaine, et que saint Paul dépeint d'un trait si éloquent et si simple : « Je vois une autre loi dans mes membres, qui combat contre « la loi de mon esprit et m'enchaîne dans la loi du péché qui « est dans mes membres. »

Cette manière moderne et philosophique d'envisager l'action de l'instinct sensuel sur notre âme ne couvre pas, à mon sens, le défaut fondamental de cette idée antique de la chute par l'intervention de l'intérêt matériel, et ne résoud pas le problème du mal par les deux motifs que voici :

Premièrement : Si l'on acceptait cette interprétation, il resterait toujours à examiner pourquoi Dieu nous a créés si fragiles, pourquoi il nous a incarnés dans cette matière dont l'action devait être si funeste pour notre moralité; pourquoi il n'a pas, en nous créant, évité de nous placer dans des circonstances si périlleuses qui allaient nous entraîner à lui désobéir? Cette objection reste entière et ne s'explique pas par la lutte de l'esprit et de la matière.

Secondement : L'idée elle-même de la souillure de l'esprit par la matière, pris dans son sens absolu, me semble dépourvue de justesse; car notre incarnation n'exerce pas exclusivement une fâcheuse influence sur nous. La bête n'est pas toujours aussi immonde qu'on se plaît à le dire, et si l'on voulait rejeter absolument l'action moralisante de l'existence terrestre, par la raison

que la sensualité, la volupté et la concupiscence portées à l'excès nous dégradent, ce serait se méprendre étrangement sur les desseins de Dieu et sur les voies qu'il a choisies dans sa haute sagesse pour nous diriger vers le bien et dans l'intention de nous rendre heureux. *Notre incarnation est bien son œuvre, et comme chacune de ses créations a nécessairement son but moral, il serait plus sage de rechercher le bien qui résulte de notre incarnation et de la vie sensuelle qui en est l'inévitable conséquence, que de lui jeter l'anathème sous les noms de souillure, de brute, de serpent et d'œuvre de Satan.* Pour s'en convaincre on n'a qu'à s'en rapporter à l'expérience. Ainsi prenons pour exemple l'influence que la volupté, l'action la plus vulgaire des sens, exerce dans le monde, et examinons-en, non pas les excès, dont les effets déplorables sont bien connus, mais ·l'usage ordinaire et les conséquences qui en résultent pour notre conduite et pour l'ordonnance des vicissitudes terrestres.

Voyez, par exemple, cet homme grossier et stupide, qui n'agit que lourdement, ne réfléchit qu'avec peine, et qu'un voile épais d'ignorance et de brutalité empêche d'avoir le moindre sentiment délicat. Cependant l'instinct de la volupté l'excite, fait naître en lui de vifs désirs, des sensations diverses, qui lui font rechercher la femme. Lorsqu'après quelques essais, il en trouve une qui l'écoute et l'impressionne, il s'attache à elle, et, malgré sa grossièreté native, sent une certaine tendresse naître dans son âme. De son côté une femme qui n'est pas complétement pervertie ne se donne jamais sans demander à s'assurer, par le mariage, l'existence présente et des garanties pour l'avenir, tant sous le rapport matériel que sous celui des affections. Voilà donc

cet homme épais et rude obligé, pour arriver à ses fins, de se mettre en frais afin de se faire agréer, et de montrer qu'il a des moyens pour entretenir femme et enfants, qu'il a de la conduite et de bonnes intentions.

Que d'efforts et de constance n'exige pas souvent de lui la satisfaction de ses désirs, et quel mal y a-t-il lorsqu'après bien des attentes, des peines et des labeurs, il arrive à goûter quelque jouissance? Mais là ne s'arrêtent point les effets moralisants de l'instinct sensuel. Quelques lunes de miel passées, l'existence maritale prend pour l'homme et la femme une tournure plus sévère. Peu à peu les difficultés de la vie en commun naissent de l'humeur et des défauts du caractère des conjoints; puis les besoins du jeune ménage grandissent à mesure qu'arrive la progéniture ; ensuite viennent le chômage, les maladies, les contrariétés de toute sorte que les vicissitudes terrestres ne manquent jamais d'entraîner. C'est ainsi que, dans la vie de famille, les occasions se présentent en foule qui font naître les vertus domestiques, par lesquelles on combat les ennuis de toute sorte, au moyen desquelles on résiste au découragement et à la douleur. Cependant, au milieu de ces tourments, la force morale et intellectuelle s'exerce et grandit, la nature intime s'épure et se forme, et les deux caractères, en se frottant l'un à l'autre, et en luttant de concert contre les difficultés de la vie, s'élèvent et se raffermissent. Aussi ce n'est pas sans de bons motifs que la vieillesse est honorée parmi toutes les nations; car dans quelque rang qu'elle se trouve, elle possède souvent la sagesse gagnée par l'expérience, par la lutte et le triomphe quelquefois noblement acquis. Et pourtant, quelle a été la cause déterminante de tant de dévouement et de

nobles efforts, si ce n'est la bête tant décriée? —

Dans les classes moyennes l'amour des sexes donne également naissance à bien des circonstances heureuses et bienfaisantes. Car sans famille que serait la vie de l'homme occupé ? Sans l'affection de la femme, la vraie tendresse lui resterait inconnue ; et sans les soins dévoués qu'il est juste de lui prodiguer, sans l'attachement des enfants et la protection paternelle qu'ils réclament, le travail absorbant des professions libérales et autres le réduirait à n'être qu'un homme de métier, concentré en lui-même, n'obéissant qu'à sa volonté et à ses goûts. Un célibataire ignore forcément la modalité la plus élevée de l'âme, parce que l'occasion lui manque pour la connaître et l'exercer. Il vit selon ses caprices et ses fantaisies, s'il est un homme léger ; selon sa raison et ses principes, s'il est un homme sérieux. Mais il ignore, dans l'un et l'autre cas, ces soins dévoués pour des êtres chéris, ces inconséquences touchantes du cœur et de la raison qui le rendent à la fois liant et réservé, doux et ferme, tolérant et sévère, généreux et économe, sérieux et enjoué. Il les ignore d'abord parce qu'il n'est pas lié à des êtres faibles qui, sans méchanceté, se trompent, s'égarent, manquent le bon milieu, et vont aux extrêmes dans le bien comme aussi dans le mal ; il les ignore ensuite parce qu'il n'est pas dans le cas de devoir aimer ceux qu'il doit diriger et instruire plus par l'exemple que par des principes, plus par sa dignité personnelle que par sa parole, plus par son sentiment que par sa rigueur.

La famille est en vérité l'école normale de l'homme, l'origine de sa véritable grandeur, car il n'est pas seulement l'époux et le père, il en est aussi le chef, le pro-

tecteur, la providence et le directeur spirituel. C'est là qu'il apprend à s'observer lui-même et à connaître les difficultés qui naissent de ses propres faiblesses. De grands biens résultent donc pour notre âme du lien sensuel entre l'homme et la femme ; et pour la prospérité sociale, comme pour les vertus privées, la famille restera toujours la pierre angulaire. Je le demande, en quoi, dans les circonstances ordinaires, le serpent est-il donc si dangereux ? En quoi la bête est-elle si malsaine, lorsqu'elle est apprivoisée par la modération et le bon sens ?

C'est dans le grand monde, il est vrai, qu'elle cause les plus formidables dégâts, car elle n'y est ni contrainte par les habitudes, ni bridée par les nécessités de l'existence. Le serpent y est généralement libre de ses allures, et peut à son aise se glisser sous les fleurs et mordre la main qui les cueille sans y laisser de plaie hideuse. Aussi le luxe, les fêtes, les mœurs galantes et la dissolution des grands ont entraîné bien des désastres, engendré la décadence de beaucoup d'empires, et occasionné la chute de plus d'un trône.

Cependant, malgré ces écarts, la bête a contribué dans la haute société à adoucir les mœurs, à embellir l'existence, à développer les arts, à encourager les sciences, à féconder l'industrie, à préparer l'émancipation des peuples et à amener la civilisation moderne. C'est ainsi que les hommes bardés de fer, qui dans les siècles barbares n'avaient d'abord d'autres plaisirs que de se baigner dans le sang de leurs ennemis, de vivre de chasse et de rapine, ambitionnèrent plus tard l'honneur de servir la beauté, de briller dans les cours d'amour et de soupirer, tout en chevauchant au combat, pour la dame

de leurs pensées. Les troubadours, les arts et l'industrie aidant, les mœurs farouches de nos grands aïeux se modifièrent, et la société barbare du moyen âge s'humanisait sous l'influence des morsures du serpent et sous l'action de son prétendu venin. Plus tard les besoins grandissant avec les progrès de la vie de société, les ressources des puissants durent grandir en même temps, et c'est encore la bête qui, pour se nicher à son aise, pour brouter à son gré et pour folâtrer selon ses caprices, vendit les priviléges de ses patrons, et donna naissance à l'émancipation des peuples.

On connaît les suites de ce trafic et de ces concessions intéressées. Les bienfaits civils et politiques dont nous jouissons aujourd'hui sont les effets de ces séductions du serpent. Qui voudrait s'en plaindre, si ce n'est ceux dont les pères en ont été la dupe? Mais la civilisation et l'humanité n'ont qu'à s'en réjouir ; et c'est par ce motif que l'on peut demander à nos moralistes rigoureux si la bête est tant à mépriser parce qu'elle est capable d'empoisonner ceux qui ne savent la dompter et de trahir celui qui a l'indigne faiblesse de s'en rendre esclave ?

L'observation impartiale de la vie usuelle, comme l'enseignement de l'histoire, nous prouve donc que l'influence exercée par l'incarnation sur les hommes n'est pas nécessairement mauvaise ; que, bien au contraire, elle est un puissant levier pour activer nos efforts, et un moyen non moins énergique pour nous initier dans une foule de sentiments délicats, nobles, élevés, en tout dignes de la grandeur et de la perfection de Dieu. C'est aux exigences multiples nées du système de l'incarnation que nous devons non-seulement la création de l'indus-

trie, de la science, des arts, de la civilisation, mais aussi cette masse de sentiments, d'idées, d'affections, de dévouements et d'héroïsme que les relations sociales font naître et développer dans notre âme. Si ensuite nos instincts, nos passions et nos intérêts matériels exigent d'être contenus, dirigés, réglés par l'intervention de notre raison, cela n'a rien de particulier. Tous nos actes, nos principes, nos qualités ont besoin d'être réglés. C'est ainsi que j'ai démontré que l'on peut abuser des principes de justice, de charité et d'amour, et que ces abus ont des conséquences excessivement graves pour la moralité des hommes, comme pour la prospérité des États. Donc même sous ce rapport, la matière, quoiqu'on dise, ne se distingue des autres principes moraux par aucun vice particulier. Nous sommes en toutes nos actions appelés à employer notre libre arbitre et à nous diriger avec vigilance, car, il n'existe point de règles morales pour nous éviter la peine d'employer notre discernement; *savoir distinguer et conserver la bonne mesure et l'équité en toute chose* est un des cachets de la vraie morale qu'Aristote a déjà indiqué il y a plus de deux mille ans.

La modération dans la force et dans l'activité, voilà la véritable sagesse, tandis que le vice est dans la faiblesse humaine et dans les extrêmes. *C'est ici que nous touchons à la difficulté capitale de la moralité des hommes; car la faiblesse est la cause de la paresse, et toutes deux sont les principes premiers de tous nos vices.* Or les conséquences néfastes de cette défectuosité essentielle de notre être se font sentir dans *le triple ordre* de notre activité.

Celui, par exemple, qui est faible *moralement* manquera

d'attention, de volonté, de vertu, d'empire sur soi, de constance et de courage. Il sera fondamentalement vicieux, quelque talent, quelque instruction et quelque habileté qu'il ait. En toute circonstance il préférera ses intérêts étroits et mesquins à l'équité, satisfera sa concupiscence au lieu de satisfaire son honneur, et ne sera qu'un lâche qui ne saura persévérer dans le bien, ni brider sa bête.

Celui qui aura l'*intelligence* faible et paresseuse manquera de perspicacité, de jugement, de réflexion, sera bon et bête, et prendra de fausses mesures qui trahiront ses meilleures intentions. Ce sera un sot incapable d'apprécier ses paroles ni ses actes, ainsi que la valeur des choses ni celle des circonstances.

Celui, enfin, qui est faible et paresseux dans *ses actes* et dans sa conduite se traînera dans la mollesse et l'indolence, négligera d'utiliser sa pensée, évitera tout effort de volonté, et se contentera, pour atteindre son but, des moyens les plus sommaires et les plus vils. S'il est dépourvu de biens, il sera malhonnête, voleur et pire peut-être ; s'il est riche, il sera dissolu et débauché; s'il est puissant, la corruption et la prévarication envahiront ses États.

Voilà comment, à mon avis, *la faiblesse et la paresse se retrouvent au fond de tous les vices; tandis que la force, c'est la vertu en toute chose.* L'origine véritable du mal est donc en nous-mêmes et non pas hors de nous ; car il est certain que si nous étions parfaits, sages et puissants, nous saurions utiliser convenablement ce qui est à notre portée, et nous aurions peu de maux à endurer. *Or, cet état de faiblesse et de paresse, que nous ressentons tous plus ou moins, est inhérent à notre origine infime;*

car étant créés à l'état atomique, il s'ensuit que toutes nos propriétés essentielles ont commencé à l'état rudimentaire, dans la plus extrême insensibilité, impuissance et impersonnabilité possibles. Dans cette condition primitive, il est évident que les êtres sont plongés dans une torpeur presque absolue, état qui, tout en diminuant par leur développement ultérieur, doit se manifester toujours en eux comme principe de leurs défauts et de leur méchanceté. Le bien sera donc la conséquence du progrès de nos propriétés essentielles; le mal, au contraire, sera l'effet de notre faiblesse originelle non encore transformée. Donc, plus notre virtualité générale se développera, plus nous deviendrons moraux, équitables, généreux, fidèles à nos intuitions divines, et capables de nous rendre heureux.

Telle me paraît être la clef du mystère de notre destinée. *Créés dans l'extrême faiblesse et dans l'extrême paresse*, *et devant être les moyens de notre propre fin*, nous sommes obligés d'arriver à la perfection et à la puissance, au bonheur et à la liberté, par nos propres efforts (p. 361). Notre destin est d'être en tout et partout les fils de nos œuvres; de nous créer notre unité, notre personnalité, notre originalité, aussi bien que notre bonheur.

Voilà, selon moi, quels sont les desseins de Dieu à notre égard. *Mais*, *pour y réussir*, *le Créateur ne peut pas évidemment nous abandonner à nous-mêmes*, puisque étant créés dans cet état infime et moléculaire, nous sommes naturellement plongés dans un engourdissement profond... Nous y serions même restés à perpétuité et nous n'aurions jamais fait un pas en avant, si, *pour nous réveiller*, pour rendre sensible notre substance inerte, et pour activer notre force privée d'initiative, *Dieu ne*

nous avait soumis à un système de coercition qui nous prend à notre origine, ne nous quitte jamais, et nous force à déployer nos efforts pour satisfaire aux besoins et aux instincts moraux, intellectuels et matériels, dont il nous a rendus esclaves par suite du système d'incarnation qu'il a disposé à cette fin.

L'histoire de la création retrace en entier ce plan de coercition inévitable, auquel toutes les créatures se trouvent soumises. On y voit les atomes passer par une fournaise puissante où leurs éléments essentiels purent éprouver les premières atteintes, et exercer leurs premières forces dans des combinaisons atomiques et dans des décompositions incessantes. Ceux d'entre eux qui prirent ensuite leur épanouissement organique furent placés, dès leurs premières incarnations, dans des conditions les plus pénibles. Obligés de pourvoir par eux-mêmes aux besoins alimentaires, excités par leurs instincts sexuels, menacés de partout par des ennemis affamés, leur courte existence était pleine de tourments, d'efforts et d'émotions. Reparaissant dans ce milieu terrestre, après leur premier trépas, dans de nouvelles conditions, leurs formes s'étant développées, leurs forces s'étant augmentées, ils résistèrent mieux aux fatigues et aux périls de leur existence, et ils goûtèrent probablement quelque repos et quelques satisfactions grossières. Mais toujours obligés de pourvoir à leur existence, souvent à leurs propres risques, les occasions ne manquèrent jamais à leur essence de recevoir des impressions et d'activer ses forces; et à chaque nouvelle incarnation, elle dut en conséquence se perfectionner et son organisme se plier à de nouvelles circonstances.

De tous les temps il y a donc eu, sur la terre, des incidents nombreux préparés par la Providence pour mettre en scène chacune de ses créatures, quelque primitive et stupide qu'elle fût; car l'incarnation apporte à toutes des impressions à recevoir, des efforts à déployer, et la vie, pour toutes, est partagée en passivité et en activité, de façon à les faire passer forcément par des états divers qui exercent leurs propriétés essentielles. Nous nous formons de la sorte, par l'expérience de nos vicissitudes terrestres depuis notre réveil de l'engourdissement atomique jusqu'à nos existences supérieures. Voilà comment il me semble que Dieu, par l'institution du système de coercition, nous a tirés de notre torpeur originelle; comment il a combattu constamment en nous notre faiblesse et notre paresse, et par quelle mesure il *nous a obligés incessamment à être les moyens effectifs de notre propre unité comme de notre propre destinée.*

Au point où nous voici arrivés, il me semble que l'ordonnance de la vie terrestre nous apparaît dans tout son ensemble logique et pratique, car tout dans ce système paraît conforme à la réalité. En effet la science commence aussi à s'apercevoir de ce système de coercition. Ainsi dernièrement M. Darwin, un savant anglais, frappé de cette disposition rigoureuse des vicissitudes terrestres de toutes les créatures,

« a établi par la démonstration de la loi de Malthus, prise dans sa simple expression, que, depuis les temps les plus reculés de nos lointaines origines, les espèces vivantes se sont succédé par droit de conquête, combattant dans l'immense bataille de la vie selon la somme de leur force vitale réciproque, triomphant des espèces appauvries et plus faibles, et établissant sur la terre une domination qui fut toujours la plus com-

plète possible. Pour garder leur place au soleil et pour prolonger leur vie spécifique, les êtres se firent entre eux — et continuent à se livrer — une concurrence, une lutte universelle d'où résulte l'élection naturelle des races et des individus les mieux adaptés aux circonstances de temps et de lieu ; le champ ensemencé par la nature est de la sorte toujours riche de ses plus belles productions ; la coupe de la vie est toujours pleine, disons mieux, elle déborde toujours, car les êtres les plus parfaits l'emportent continuellement sur les êtres les moins parfaits (1). »

Cette loi Darwin de la sélection est incontestablement une des faces du système de coercition providentielle ; seulement elle n'est, comme la théorie de la métamorphose des êtres de Gœthe et de Geoffroy Saint-Hilaire, que l'expression de ce qui se passe sur la scène visible du milieu terrestre. L'une et l'autre doctrine néglige de comprendre ce qui se passe dans les coulisses du milieu non incarné, où les êtres vaincus et trépassés viennent puiser de nouvelles forces, changer d'enveloppe et de forme pour reparaître, transformés en de nouveaux acteurs, sur la scène de l'univers. Car dans les luttes terrestres, victimes comme vainqueurs exercent les propriétés de leur essence, et se rendent aptes à des destinées supérieures. Cependant, malgré cette omission, cette loi Darwin montre que le système de coercition terrestre prend ses entrées dans la science moderne.

En résumé, *l'origine du mal tient*, d'après ces diverses observations, *à notre propre origine infime et au système de coercition que Dieu, dans sa haute sagesse, a cru devoir instituer sur la terre, au moyen de l'incarnation*,

(1) Camille Flammarion, *Pluralité des Mondes*, p. 171.

pour nous faire accomplir notre destinée d'être les moyens de notre propre fin. Car l'incarnation, en agissant sur notre ordre sensible, nous initie dans une foule de notions et d'impressions que nous ignorons, et, en provoquant notre réaction, nous oblige à déployer nos efforts et à devenir ainsi les fils de nos œuvres. L'incarnation n'est donc pas une punition, mais un système d'excitation; la matière n'est pas un principe vicieux, mais également un moyen d'initiation ; et ces deux dispositions terrestres forment un ensemble de mesures providentielles combinées en vue du progrès de notre âme et du bonheur qui nous est promis. Plus nous nous perfectionnons, moins nous sommes exposés à souffrir ; et, au contraire, moins nous développons notre puissance, plus nous sommes passibles de douleurs et d'incertitudes, parce que les cercles vicieux ne s'établissent que par l'effet de notre faiblesse, de notre paresse et de notre insuffisance, tandis que nous ne leur échappons que par notre vigueur et par notre valeur personnelle (p. 364). Telle me semble devoir être l'explication des desseins de Dieu à notre égard, d'après l'examen des vicissitudes terrestres où nous nous trouvons placés.

MOTIFS POUR L'ÉTABLISSEMENT D'UNE RELIGION TIRÉS DE L'INTÉRÊT INDIVIDUEL.

Sans attendre d'autres développements sur notre destinée générale, je crois devoir me saisir des données que nous possédons actuellement sur les conditions fondamentales de notre existence, pour démontrer que notre intérêt individuel exige que nous soyons instruits de

nos devoirs envers nous-mêmes par un enseignement religieux officiel, et non que nous soyons obligés de découvrir les vrais principes par nos propres recherches. En effet, si chacun de nous devait être chargé de trouver de lui-même les maximes de sa conduite, il faudrait que ces maximes fussent la conséquence de nos instincts spontanés, et que nous n'eussions besoin, pour agir pour notre bien, que d'obéir à nos impulsions naturelles. Mais telle n'est pas la nature de notre âme, car nos instincts sont justement opposés à notre bonheur réel, à notre destinée véritable, ainsi qu'il ressort, d'une part, de notre origine infime et de notre incarnation, et de l'autre, des conditions de notre originalité, et de la coercition providentielle.

D'une part en effet, nous possédons en nous deux vices originels : la faiblesse et la paresse, qui nous portent toujours à choisir de préférence ce qui nous épargne la peine, et ce qui exige de nous le moindre effort; et d'autre part nous sommes, par suite de notre incarnation, sous l'influence de besoins matériels qui nous excitent instinctivement à chercher notre bonheur dans les satisfactions sensuelles immédiates, et à nous faire éviter tout ce qui peut y porter obstacle.

De là les deux principes qui constituent le fond de nos instincts et qui sont les ressorts secrets de nos impulsions irréfléchies. Lors donc que nous les écoutons, nous sommes, à quelque degré de développement que nous soyons parvenus, entraînés vers la perte de notre moralité, et nous nous livrons au mal sans mauvaises intentions, parce qu'en obéissant à nos sens et à notre paresse d'une façon instinctive rien dans notre état incarné ne

nous révèle un autre but à nos efforts. Effectivement, *nos instincts nous laissent absolument ignorer:*

1° Que nous devons être les moyens de notre propre fin, que nous nous formons nous-mêmes, et que notre bonheur doit être notre œuvre, ainsi qu'il ressort de la loi de notre originalité et de notre liberté ;

2° Que c'est notre perfection et notre puissance personnelles qui sont la véritable source de notre bonheur et de notre moralité, ainsi que les moyens les plus sûrs et les plus efficaces pour dominer le mal, pour briser les cercles vicieux qui nous enlacent, et pour surmonter les difficultés de notre existence telle que le système de la coercition providentielle nous l'a faite.

Évidemment ce double enseignement n'est pas inné en nous comme nos instincts de bonheur et de paresse; nous ne l'acquerrons que par la science, qui est loin de s'improviser, puisqu'elle a son origine dans la tradition de l'humanité de tous les âges, et que le moindre perfectionnement qui s'y ajoute est le résultat de siècles de recherches, d'expériences, d'essais et de luttes. La vie humaine ne suffirait donc certainement pas aux générations actuelles pour s'instruire, pour découvrir elles-mêmes tout ce qui leur est nécessaire de savoir dans l'état actuel de la société, et pour profiter convenablement de leur séjour terrestre, si l'enseignement officiel ne leur venait pas en aide pour les diriger dans l'accomplissement de leur destinée. *De là naît évidemment la nécessité pour notre intérêt personnel de recevoir communication des traditions les plus autorisées, d'être éclairés sur les effets désastreux de l'obéissance exclusive aux influences de nos vices originels et de nos instincts sensuels, et d'être constamment encouragés à exercer nos forces et qualités*

afin de nous rendre moraux et heureux par nos propres efforts.

Or cette fonction d'éclairer les hommes sur les conditions sévères de leur destinée générale et sur les règles de leur conduite de tous les instants n'est pas l'œuvre de chacun, puisqu'il faut en posséder la science et le caractère. En conséquence, il me semble incontestable qu'une Église officielle est une institution sociale nécessaire à notre bonheur privé et au salut de notre âme. *Tels sont, dans leur simplicité, les motifs que je puise dans les principes démontrés jusqu'à présent, de l'établissement religieux dans une société civilisée*, et je pense qu'ils sont assez manifestes par eux-mêmes pour ne pas avoir besoin de recevoir d'autres commentaires.

ERREUR FONDAMENTALE DES DOGMES CHRÉTIENS.

Il est donc, ainsi que je viens de le démontrer, de la plus haute importance privée que des principes religieux soient enseignés d'office, pour l'instruction de tous et pour l'encouragement de toutes les vertus. Cependant *une condition indispensable à cet enseignement est que les principes professés soient les meilleurs*, c'est-à-dire soient, dans une époque donnée, les plus conformes à la science, au sens commun et à l'expérience. Il ne s'agit donc pas ici de demander raison à l'Église chrétienne de l'empire spirituel qu'elle a assumé, puisqu'elle a rempli une fonction sociale nécessaire; mais il s'agit d'examiner l'usage qu'elle en a fait, et de lui demander compte des principes irrationnels qu'elle perpétue, malgré les progrès de l'esprit moderne.

J'ai déjà eu l'occasion de faire remarquer les graves

conséquences de sa morale, dont la partie doucereuse et efféminée (p. 48) est aussi dangereuse pour la moralité privée, que contraire à la prospérité publique; et dont la partie rigoureuse (p. 167 et 195) méprise la haute valeur de notre nature intime, et constitue un système de mortification arbitraire, aussi exagéré que puéril et nuisible. Actuellement l'étude sur l'origine de l'âme, sur la loi de notre destinée et sur les causes du mal, nous conduit à l'examen de son dogme fondamental du péché originel, sur lequel repose tout le mystère de la rédemption. *Ce dogme, effectivement, est la base de tout le système chrétien, parce que, sans la réalité de ce péché, il est évident que Dieu n'aurait pas eu lieu de frapper d'anathème toute la race humaine, et sans cette malédiction divine la rédemption manquerait, elle aussi, sa raison d'être.* Ceci soit dit sous toute réserve des grandes beautés du caractère de Jésus-Christ, et de la puissance de son œuvre. Il n'est ici question que de la critique des principes qui n'implique nullement la personnalité éminente de l'homme, ni la valeur morale de ses intentions.

Cependant le respect dû à tant d'élévation et de dévouement ne saurait empêcher que le péché originel, l'anathème du Père éternel et le mystère de la rédemption, ne soient contraires au sens commun, à l'équité et à la raison, et que depuis longtemps il est la cause de l'incrédulité des libres penseurs. Rien qu'à l'énoncer on voit à quelle contradiction nous conduit ce dogme étrange, en ce qui regarde la sagesse divine, la destinée humaine et la condition cruelle et dénaturée du rachat. Le mystère superstitieux qui la couvre a seul pu protéger cette légende contre les inconséquences qu'elle ren-

ferme, pendant les temps d'ignorance et de crédulité passés. *Mais aujourd'hui que la science humaine ne saurait plus respecter ni de contradiction dans le mystère, ni d'inconséquence dans la foi, le maintien de ces dogmes, au lieu de fortifier la religion, ne peut plus que l'ébranler.* Leur remplacement par le principe de l'origine infime des êtres, par la loi de leur destinée d'être les moyens de leur propre fin, et par le système providentiel de la coercition, me paraît donc aussi conforme à l'intérêt de l'Église, qu'à la science, à l'expérience et au sens commun.

La justesse de ces réflexions est tellement sensible, à mon avis, que je trouve inutile d'entrer à ce sujet dans de longs développements. Cette discussion irriterait plus qu'elle n'éclairerait, et l'évidence en peut suffire à ceux qui veulent voir et comprendre. Je ferai seulement observer que, par suite de ce dogme de la chute, la destinée humaine a été considérée par la religion du Christ d'une façon opposée à la réalité, *et l'a conduite par suite à nous imposer une morale contraire à notre bien.* En effet, cette manière de comprendre nos vicissitudes implique que le but de notre existence est de mériter notre rentrée en grâce par des œuvres de contrainte, et fait consister la perfection chrétienne dans le renoncement, l'humilité, le détachement de la terre, l'obéissance aux commandements de l'Église, la foi, la prière, l'amour volontaire et la charité intéressée. Tandis que la loi du progrès de notre âme se trouve, au contraire, dans le développement de ses propriétés, dans le perfectionnement de nos facultés, dans l'élévation de notre nature morale, intellectuelle et pratique, dans l'exercice de notre force créatrice ; le tout conformément à nos intuitions divines. Donc, pen-

dant que le but terrestre du chrétien est de se séparer du milieu où Dieu l'a placé, et de négliger le développement des forces de son âme pour attendre son salut humblement de l'intervention divine; celui de l'homme, au contraire, doit être d'accepter sans réserve la position qui lui a été faite providentiellement et d'y chercher à faire son bonheur actuel et à travailler à son progrès pour s'assurer de son bonheur futur.

La différence du but chrétien et du but humain est donc considérable, et dut inévitablement faire naître, entre l'enseignement de l'Église et les besoins légitimes et providentiels de l'humanité, *l'antagonisme qui a fini par amener leur divorce et par créer l'indifférence religieuse.* En effet, le christianisme enseigne d'abord que la terre est un lieu de punition et une vallée de larmes ; et cependant l'industrie, les sciences et les arts en font aujourd'hui déjà un séjour très-supportable pour la grande majorité, surtout pour les hommes forts et capables. Le christianisme professe, ensuite, qu'il faut attendre tous les biens de la volonté divine et ne compter que sur son intervention providentielle; et pourtant tous ceux qui s'adressent à elle pour obtenir ce dont ils ont besoin, et qui recherchent dans la prière et la dévotion le remède à leurs maux, se traînent généralement dans la misère et l'abandon; car les nations actives et intelligentes gouvernent le monde, tandis que les nations où règne le clergé dépérissent et succombent. Enfin, la famille, comme on sait, est la source du bonheur individuel, l'origine des vertus privées, la base solide d'une société régulière, et cependant le christianisme a placé le vrai mérite dans le renoncement aux liens du corps, dans la séparation de l'homme et de la femme et dans l'iso-

lement des sexes. En principe la pureté pour lui, c'est l'abstinence ; la souillure, le lit nuptial. L'idéal de la sainteté chrétienne, c'est la virginité et le célibat ; tandis que l'abaissement moral selon l'Église est dans le mariage. Elle couronne, comme je l'ai déjà fait remarquer, d'une auréole de sainteté ceux qui délaissent les leurs pour se dévouer aux étrangers, et regarde avec pitié le malheureux qui nourrit les siens à la sueur de son front. Sans doute l'Église consent à bénir les unions, parce qu'elle ne peut faire autrement et que ses dogmes irrationnels lui ont appris dès longtemps à choisir de deux maux le moindre — son empire dépendait de sa condescendance ; — mais toutes ses préférences n'appartiennent pas moins à ceux qui renoncent au mariage et à la famille, qui se confinent entre les quatre murs du cloître, et qui mettent une barrière infranchissable entre eux et les joies comme aussi les tourments de la terre.

De cet anathème irréfléchi que le christianisme porte contre la vie terrestre naît une lutte universelle qui commence entre la conscience alarmée du chrétien et les nécessités de l'existence, et qui se continue entre les peuples et le clergé, entre l'Église et l'État, entre les papes et les souverains, pour aboutir à la séparation irrationnelle du spirituel et du temporel ; tandis que la religion devrait contribuer à créer la concorde sur la terre et instruire les hommes sur les moyens les plus sûrs pour s'y rendre heureux, et pour y devenir dignes de destinées supérieures.

Ces courtes observations suffisent pour établir que le dogme du péché originel est l'erreur fondamentale de la religion chrétienne, et que le maintien de ce dogme et de ceux qui en découlent est la cause réelle du déperis-

sement de l'autorité religieuse dans la société moderne. En conséquence, *le remplacement de ce dogme impossible et de ceux qui s'ensuivent par les principes ci-dessus indiqués et déduits des lois divines de la création n'est pas moins nécessaire au salut de l'Église qu'au bonheur des hommes, puisque cette mesure seule peut rétablir la confiance des peuples dans l'enseignement religieux.*

CHAPITRE X

DE LA DESTINÉE DE L'AME

La vérité sur les conditions fondamentales de notre dualité d'aspect commence à se présenter à notre esprit puisque les éléments de notre unité nous sont maintenant connus, et que ceux de nos destinées antérieures et de notre sort actuel se sont révélés en même temps. Nous savons, ce me semble, d'une science certaine, que, sauf notre création première, nous sommes de fait notre propre œuvre, malgré les diverses influences que nous subissons; nous savons que les circonstances où nous nous trouvons et que la nature des propriétés de notre âme nous obligent à nous former de nous-mêmes et à nous créer notre existence personnelle. Cette connaissance des conditions immuables de notre unité individuelle et de nos destinées présentes et passées pourrait donc nous servir à la détermination de notre destinée future; car, quelle qu'elle soit, le principe en sera toujours d'être les moyens de notre propre fin. Cependant pour montrer combien le lien entre ces deux aspects de notre être est inévitable, je vais d'abord considérer notre

destinée en elle-même, indépendamment des notions que nous possédons actuellement, et abandonner au cours de mes observations le soin de nous ramener aux principes de notre unité et de notre destinée que nous venons d'établir.

A cet effet reportons-nous à la démonstration des quatre éléments constitutifs de notre âme, et rappelons-nous que la notion de notre destinée est un fait de conscience irrécusable (p. 72) ; que, comme telle, elle est indépendante de toute autre connaissance. Nul ne s'y trompe, chacun en porte l'aspiration dans son sein; l'âme veut être heureuse; heureuse dans le présent et heureuse dans l'avenir. Le bonheur, c'est la destinée de tout ce qui vit : la fleur tourne sa corolle vers l'astre qui lui verse la lumière et la baigne de sa chaleur ; le plus petit infusoire court après la satisfaction de ses instincts, et toute l'immense série des êtres, jusqu'à l'homme, sans exception, cherche son bonheur, comme elle l'entend.

La difficulté ne consiste donc point dans la connaissance de notre but, mais dans la manière de le réaliser. Cette difficulté n'est pas petite, puisque le bonheur ne vient pas seul et qu'il faut se le créer soi-même (p. 363); c'est-à-dire qu'il faut posséder le pouvoir de se procurer tout ce que l'on désire. Il est, en effet, évident que tant qu'il nous reste encore une demande à exprimer ou une connaissance à acquérir, notre bonheur reste incomplet; et que, par conséquent, notre destinée n'est pas seulement d'être heureux, mais aussi *d'acquérir la puissance* de nous procurer tout ce dont nous avons besoin.

Mais la toute-puissance, quelque absolue qu'elle soit, n'est pas même suffisante pour établir entièrement notre bonheur, car si notre pouvoir n'est pas appuyé sur un

ensemble de qualités morales, qui nous empêche de désirer quelque chose de mauvais, de contraire aux intuitions idéales, nous ne pourrions réussir à nous assurer notre bien. Pour être vraiment heureux, il faut donc aussi que notre nature soit excellente; et c'est par cette raison que notre *perfection* est un troisième élément de notre destinée.

Toutefois, sans notre *liberté* entière, notre bonheur serait impossible, eussions-nous la perfection et la toute-puissance. Notre indépendance sous toutes ses formes est donc encore la quatrième condition de notre destinée, qui comprend, comme nous voyons :

Perfection, puissance, liberté, bonheur.

Quatre termes dont l'un complète l'autre, et qui, isolés, n'ont pas de sens et seraient irréalisables. La liberté sans la perfection et sans la puissance est impossible, et le bonheur sans elles le serait également. La détermination de notre destinée finale exige, par conséquent, le concours de ces quatre conditions distinctes. Or la réunion de ces éléments constitutifs de notre destinée n'est point une combinaison fortuite; car chacun se rapporte à l'un des éléments de notre être :

La perfection est notre ordre substantiel porté à sa plus haute expression;

La puissance est de même ce qu'il y a de plus élevé dans l'ordre virtuel ;

La liberté est notre unité complète ;

Le bonheur est notre fin dans sa plus belle réalisation.

Ces quatre termes, concernant tous les éléments constitutifs de notre âme, doivent donc évidemment s'unir dans l'ensemble de notre destinée, puisque sans l'ac-

complissement intégral de chacun d'eux celle-ci resterait boiteuse et inachevée.

Telle est la destinée finale de tous les êtres dont le besoin indomptable de bonheur n'est que la manifestation sensible. Cette détermination, il est vrai, est prise dans le sens absolu, mais elle est pourtant aussi applicable à notre état relatif, puisque *notre sort actuel est toujours le résultat du concours de nos qualités, de notre virtualité, de notre indépendance et de notre satisfaction intime*. Effectivement, chercher notre destinée ou notre bonheur exclusivement dans la pensée, comme Aristote; dans le développement de nos facultés, comme M. Janet; dans le devoir et la vertu comme M. Cousin; ou dans la foi et le renoncement, comme les chrétiens, c'est négliger l'accomplissement de l'un ou de l'autre de nos éléments constitutifs, et notre être en serait inévitablement laissé dans l'imperfection.

Toutefois les moralistes ont compris, en général, l'importance de chacun des quatre termes de notre destinée, car les uns, comme les sophistes grecs et quelques philosophes français, par exemple La Rochefoucauld et Helvétius, se sont principalement attachés à l'égoïsme ou à *l'intérêt de notre personne;* d'autres, comme Épicure, Aristippe, Montaigne, Gassendi, Locke, *au plaisir;* Leibnitz et Wolf, *à la perfection;* Zenon, Kant, Fichte, *à la volonté et à la vertu;* mais au lieu de réunir ces quatre termes dans une conception supérieure, ces grands penseurs ont accordé une importance spéciale à leur principe préféré. Cette manière de procéder les a donc rendus exclusifs et incomplets, parce que les quatre termes de notre destinée sont égaux entre eux, catégoriques comme les quatre éléments de l'être dont ils tirent leur

origine. L'un n'implique pas les autres, et n'y conduit pas, mais tous sont nécessaires à l'ensemble.

Celui, par exemple, qui cherche exclusivement son *bonheur*, ne demande qu'à satisfaire ses besoins et ses instincts avec la moindre somme d'efforts possible, et n'est nullement disposé à exercer ses forces, à perfectionner sa nature intime, et à courir les risques d'une indépendance personnelle. Ces divers soins demandent du temps, de l'application, et répugnent par ce motif à notre paresse originelle. De plus, notre désir de bonheur considéré en lui-même est impatient, il vit dans le présent, se rit de l'avenir, et préfère les jouissances faciles à l'attente de résultats problématiques. L'école utilitaire n'a jamais été, que je sache, une institution de liberté, de perfection et de vertu; et l'homme même qui, par prudence, se refuse l'excès des jouissances et consent, par intérêt bien entendu, à cultiver quelques qualités, quelques talents et quelque liberté, ne les cultive que tant que ses convenances n'en sont pas troublées. Mais il fait bon marché de son indépendance, de sa moralité et de ses talents dès que ces avantages exigent des sacrifices pénibles, incompatibles avec ses intérêts directs. Le système épicurien plus ou moins mitigé ne conduit donc personne ni à la liberté, ni à la perfection, ni à la vraie puissance, et, par ce motif, il ne conduit pas non plus au bonheur !

Le principe de la *liberté* appliqué de préférence ne nous engage pas davantage à cultiver la perfection, la puissance, ni même le bonheur, parce que nos prétentions souffrent de tout obstacle, et s'irritent de toute résistance. Effectivement la poursuite de ces biens nous oblige à la contrainte, à la modération, au travail, aux

soins de tous les instants qui répugnent à l'homme qui aime l'indépendance. Ces efforts divers sont des limites, des sujétions qui le blessent, et qui l'engagent plutôt à fuire la société et à se réfugier dans la solitude, qu'à faire quelques essais pour se polir et se civiliser. Ceux des partisans de la liberté qui, par bon sens, comprennent cependant la nécessité de la vie de société, et qui consentent à faire quelques concessions à la concorde publique, ceux-là n'en font que tout juste ce qui leur semble inévitable, et ne voient que d'un œil inquiet le développement des arts, le raffinement des mœurs et la supériorité de quelques individualités. Le système de la liberté exclusive ne comprend donc pas plus que celui du bonheur toutes les qualités, toutes les puissances de notre nature et, par suite, ne saurait réaliser la liberté elle-même.

Quant aux principes *de la perfection et de la puissance*, nous savons de reste qu'ils se distinguent radicalement l'un de l'autre, puisque nous avons examiné cette question dans la Critique de la morale du devoir. L'expérience également nous apprend que la bonté, l'intelligence et l'habileté pratique ne se rencontrent pas nécessairement chez l'homme vertueux et raisonnable, et que *vice versa* ces derniers mérites ne se trouvent pas toujours chez l'homme aimant et sociable. Nos moralistes rigides prêchent encore le désintéressement, méconnaissent la moralité du bonheur, s'imposent des devoirs impérieux et se méprennent ainsi sur les conditions de notre liberté morale; de sorte que, dans cet ordre de principes, la distinction catégorique des quatre termes de notre destinée est toujours manifeste.

Cette hétérogénéité radicale des quatre éléments de notre destinée explique donc clairement la cause de la di-

vergence de ces doctrines morales, et nous fait reconnaître la nécessité, pour embrasser tout ce qui concerne notre destiné, d'y comprendre d'autorité les quatre principes particuliers à ces écoles. *En conséquence, notre fin dernière consiste bien dans la satisfaction du désir d'être heureux, mais à la condition que tous les éléments constitutifs de notre âme reçoivent leur accomplissement en proportion égale.*

Le but de notre activité est donc double, puisqu'à côté de notre bonheur nous devons encore avoir en vue notre progrès moral, intellectuel et pratique, et nous préoccuper avec tout autant de sollicitude de l'un que de l'autre. En effet, dans chaque action, de quelque nature qu'elle soit, nous pouvons chercher nos convenances, en même temps que de la prendre pour occasion d'exercer nos forces et qualités, y poursuivre notre progrès tout en travaillant à notre bonheur. Le premier a pour nous autant d'importance que le dernier, et mérite par ce motif d'attirer également notre attention, d'être étudié d'une manière spéciale.

En attendant, il me semble acquis à ma démonstration, *d'abord que le but de notre destinée présente et future n'est pas un principe simple, mais comprend la satisfaction et l'accomplissement intégral des quatre éléments constitutifs de notre âme; et ensuite que la manière de la compléter consiste à chercher, à la fois, dans chacun de nos actes notre bonheur et notre progrès.*

CHAPITRE XI

DU PROGRÈS DE L'AME

Depuis quarante ans que l'école saint-simonienne a mis en évidence l'idée du progrès, ce principe s'est fortement emparé de l'esprit public et semble dominer les tendances de notre époque. Sciences, arts, industrie, politique, administration, tout se meut de nos jours dans l'intention de progresser. Mais, chose singulière, personne n'a su encore en fixer le but en ce qui concerne notre âme, et bien que l'on parle souvent du progrès des peuples et des hommes, il n'existe aucune donnée précise à ce sujet. Cette incertitude est si grande que c'est avec fondement que Mgr l'évêque d'Orléans a pu observer, dans l'un de ses nombreux écrits, que le progrès selon l'esprit moderne ressemble à une boule qui suit au hasard la déclivité du terrain. Malgré le progrès des choses, les hommes ignorent le but général de leur destinée, et la société, révolutionnée, ne sait ni d'où elle vient, ni où elle va. Ce qui la frappe c'est le progrès dans les faits, et ce phénomène historique est incontestable. M. Dupanloup et ses amis, c'est-à-

dire les partisans du dogme de la chute, ne sauraient le nier. Chacun convient en effet que voyager en chemin de fer est plus avantageux que de se faire porter en litière ; que correspondre par la télégraphie électrique est plus expéditif que par les messagers boiteux ; et que notre civilisation occidentale, avec ses cent cinquante millions d'habitants est supérieure en étendue et en nombre à celle de la Grèce et de Rome. Mais cette amélioration dans l'ordre social et matériel est le résultat de l'expansion des lumières et du perfectionnement des mœurs, mais non de celui du progrès de l'âme humaine; car les faiblesses et les vices de l'humanité actuelle ne diffèrent pas de ceux de l'humanité d'il y a trois mille ans. Les anciens eurent autant de supériorité morale et intellectuelle que nous, et leur génie et leurs vertus feront de préférence l'admiration de nos arrière-petits-neveux.

La science psychologique a effectivement ce fait important à constater, que l'humanité, depuis le commencement de l'époque historique, n'a rien gagné sous le rapport potentiel et virtuel, bien que le cadre dans lequel elle se meut, ait progressé sous l'influence de sa propre activité. L'immuabilité du caractère de l'espèce humaine est de cette façon hors de doute ; et c'est là encore une de ses analogies avec les espèces animales, qui, elles aussi, sont restées les mêmes, et présentent des mœurs identiques depuis leur apparition sur la terre. Cependant, malgré cette permanence des caractères généraux des espèces, il est certain que les animaux progressent individuellement, et que leur passage sur la terre ne leur est point inutile. Il en est de même des hommes. Pour peu que notre séjour se

prolonge dans ce milieu-ci, notre âme s'y modifie plus ou moins à son avantage; et cette progression personnelle, qui contraste avec l'immobilité de l'espèce, prouve, à mon avis, que notre destinée individuelle en est foncièrement distincte. En effet, il n'y a aucun motif de croire que la forme humaine ne soit pas un type que nous revêtons temporairement, en passant dans ce séjour, peut-être pour la dernière fois, avant de nous élever dans d'autres régions pour continuer nos destinées sur d'autres sphères. Car si la destinée de nos grands génies eût été de reparaître sur la terre dans de nouvelles incarnations, les générations actuelles en seraient devenues supérieures aux anciennes, ce qui n'est certainement pas. Au contraire, comme l'identité morale et intellectuelle de l'humanité à tous les âges est incontestable, il est au moins à supposer que l'âme de tous les hommes distingués par leur mérite aura quitté cette terre pour s'incarner dans d'autres lieux, et pour continuer leurs destinées dans d'autres conditions.

Cet éloignement des âmes supérieures du milieu terrestre est confirmé par les rapports que les spirites entretiennent avec les Esprits, car malgré la suffisance des êtres invisibles qui, dans leurs visites chez leurs médiums se permettent de s'annoncer sous les noms les plus célèbres et les plus respectés, leurs communications, quelque curieuses qu'elles soient quelquefois, ne contiennent nulle pensée supérieure à celles que nous possédons. Cette affirmation est contenue dans les publications mêmes de M. Allan Kardec, principale autorité et fondateur de cette secte, et résulte également des manifestations des temps anciens. Les relations avec le monde invisible n'ont servi à toutes les époques qu'à en-

tretenir la superstition, et qu'à donner aux révélateurs des moyens exceptionnels pour frapper l'imagination populaire; mais jamais aucune idée féconde pour le développement des connaissances humaines n'en a été la suite. Le phénomène seul donne une grande importance à cet ordre d'expériences, puisqu'il est la seule preuve sensible que nous ayons de l'existence des êtres non incarnés et de leur état d'erraticité.

De l'absence de toute individualité supérieure dans le milieu terrestre invisible, comme de l'immuabilité du caractère de l'espèce humaine pendant l'époque historique, on doit conclure que notre terre est le séjour des espèces inférieures, et que dès que les êtres qui y ont été créés ont acquis un certain développement, ils vont s'établir dans des milieux plus favorables à leurs hautes destinées.

Une autre conséquence de cet état d'immobilité du caractère de l'espèce humaine, est que l'état des mœurs, des institutions sociales, des arts, des sciences et de l'industrie, bien que contribuant beaucoup au bien-être des peuples, n'est d'aucune influence sur leur progrès individuel. Au contraire, il est certain que plus un peuple a de bien-être, moins il est progressif, puisque son énergie a moins besoin de se déployer. Si donc, dans les temps anciens, l'humanité a été moins heureuse qu'aujourd'hui, les individus y étaient plus stimulés et se développaient davantage par l'effet même des difficultés de leur existence ; c'est probablement à cette rigueur des conditions de leur existence que les caractères de quelques individualités de l'antiquité doivent d'avoir acquis une supériorité si universellement reconnue.

Cette nouvelle observation nous ramène aux considé-

rations que j'ai déjà présentées sur le double but de notre destinée, puisqu'il en devient évident que le bonheur de ses créatures n'est pas l'unique dessein de Dieu, mais qu'il a également en vue de les obliger au perfectionnement de leurs propriétés essentielles. Par ce motif, il est à peu près indifférent, pour le résultat final de notre séjour actuel, que nous le passions dans un état social fort avancé ou non, puisque si nous sommes moins heureux nous en serons d'autant plus progressifs, et puisque, si nous sommes obligés de faire plus d'efforts, nous goûtons moins de bonheur dans le présent, mais nous nous préparons un avenir plus enviable par le développement exceptionnel de notre force créatrice et de notre virtualité générale.

L'histoire confirme cette double influence, car jusqu'à présent, au moins, il s'est toujours trouvé que tant que les nations furent agitées par l'état de lutte et de guerre, leur énergie se conservait, et dès qu'elles entrèrent dans une époque de luxe, d'art, de science, de richesse et de plaisirs, elles se corrompaient rapidement et tombaient en décadence. Ainsi la force de caractère des Spartiates et des anciens Romains fait encore notre admiration, et leur valeur personnelle s'était perpétuée pendant de longs siècles, bien que leur ordre politique et social ait été rigide et violent. Par contre l'éclat des règnes policés de Périclès, d'Auguste, de Léon X et de Louis XIV ne fut qu'éphémère et n'a semé après lui que ruine et désolation, malgré la grandeur des génies et le raffinement des mœurs qui illustrèrent ces époques.

C'est qu'il est très-difficile pour les hommes de goûter aux biens de la terre et de ne pas s'enivrer ; d'être heu-

reux et satisfaits, et de continuer néanmoins à être actifs, entreprenants et créateurs. Cette difficulté provient de ce que ces deux états s'excluent logiquement, attendu que les jouissances sont de l'ordre passif, que le ravissement n'excite en nous que de nouveaux désirs ; tandis que l'énergie est de l'ordre actif, et ne peut progresser que par la lutte contre les hommes, contre les choses et contre nous-mêmes. Celui qui se livre à la vie de jouissances, fût-ce seulement à celles de l'ordre moral et intellectuel, risque fort de s'y complaire, de s'y oublier et d'y perdre l'habitude des efforts personnels, indispensables au développement de ses qualités et de ses forces. Donc, tout en admirant en amateur compétent les belles œuvres et les grandes actions, il arrive que notre paresse y trouve son compte, et qu'en y bornant nos occupations nous devenons incapables d'en créer et d'en accomplir nous-mêmes. Cependant ces jouissances sont d'un ordre relevé. Lors donc qu'on se livre à des plaisirs plus grossiers, le résultat n'en sera que plus funeste.

Il est d'ailleurs à remarquer que l'influence démoralisante d'une civilisation avancée est d'autant plus difficile à combattre, que les intuitions divines du beau, du bien et du vrai, n'engendrent pas nécessairement la vertu, ni le désir de la perfection personnelle, bien qu'elles en soient un des éléments indispensables. En effet, d'une part, le culte du beau, dont les poëtes et les artistes sont les grands prêtres, ne leur fait tenir que rarement une conduite bien édifiante, et ne leur permet que trop souvent de se mettre à la solde du vice et de la sensualité; d'autre part, le culte du vrai et du bien est trop vague et trop impersonnel pour exercer notre

énergie, et pour combattre avec succès la paresse et l'immoralité naturelles des hommes, ainsi qu'il a été établi. En conséquence, la civilisation créée par le développement exclusif des arts, des sciences et de l'industrie n'est pas un état complétement moral; elle doit fatalement entraîner la dépravation des peuples et la décadence des empires, malgré les grandeurs qui la parent et l'éclat qui la fait rayonner à travers les siècles.

Cette défaillance des peuples et des individus dans cet état social relativement perfectionné a été combattue par l'ordonnance providentielle des vicissitudes humaines, en faisant renaître, par l'excès de la corruption, les causes des luttes régénératrices; de sorte que, par suite de cet admirable organisation, les races supérieures, si elles ne savent conserver dans la fortune leur noble énergie, la retrouvent au fond de la coupe de l'adversité. Cependant cette dépravation n'est pas une conséquence inévitable de la prospérité; l'on peut être alternativement et même simultanément passif et actif, puisque l'unité de notre âme est réelle, et qu'elle ne dépend pas plus de l'un que de l'autre de nos deux éléments essentiels. Pour empêcher les funestes effets du bonheur terrestre, il faut donc apprendre aux hommes à rester fidèles à leur double destinée, et leur enseigner à être progressifs en même temps qu'heureux des biens moraux et matériels qu'ils peuvent se créer. Telle est évidemment la volonté de Dieu, puisqu'il nous a rendu possible d'être l'un et l'autre à la fois, en ordonnant que notre bonheur soit notre œuvre comme l'est notre progrès, c'est-à-dire *que le même principe les régisse tous deux*, savoir : *que nous sommes en tout les moyens de notre*

propre fin, et que toute circonstance peut ainsi nous servir à l'avancement de notre double destinée.

L'état de civilisation d'ailleurs a de grands avantages pour le progrès même de notre âme, que l'état de guerre, de dissension et de demi-sauvagerie ne saurait remplacer. La culture des délicatesses de l'esprit et du cœur, ainsi que la perfection des arts, des sciences et de l'industrie, ne sont possibles que par les loisirs de la fortune, que par la tradition de bonnes mœurs dans les familles et chez les nations. De plus, la grandeur et la puissance des États exigent également des richesses qu'une civilisation avancée peut seule créer et entretenir. Il ne s'agit donc point pour le législateur d'imiter les Lycurgue, les Platon, les Brutus et les Caton, et de proscrire des États les arts, la poésie et les richesses, *mais bien de rechercher les moyens de rendre les hommes ardents au progrès personnel comme ils le sont au bonheur.* Voyons en quoi consistent ces moyens!

I

DES MOYENS POUR PROVOQUER LE PROGRÈS HUMAIN.

Le progrès de l'âme consiste, comme nous l'avons reconnu plus haut, dans le développement de ses quatre éléments constitutifs, dans l'augmentation de nos propriétés essentielles spontanées et volontaires, et dans celle de notre liberté et de notre bonheur. Or tout progrès est le résultat de l'exercice, et aucun exercice de notre

âme n'est supérieur aux vicissitudes terrestres. L'homme qui se livre à la tourmente qui en est la conséquence, et qui s'y débat selon ses forces et qualités, est certain d'y développer sa sensibilité et son activité sous toutes leurs faces. Tandis que celui qui s'en éloigne, soit que sa fortune lui permette de s'en exonérer, ou que ses convictions le décident à s'en abstenir, celui-là se prive étourdiment du bénéfice de sa vie actuelle et de l'acquisition précieuse des seuls biens qu'il emporte avec lui lors de son trépas : la puissance et la perfection des propriétés de son âme.

Toutefois, il existe deux manières de traverser la vie et de profiter des occasions qui s'y présentent pour notre progrès. L'une, qui est livrée au hasard, sans règle et sans but, et l'autre, qui se réalise par notre vigilance et notre volonté éclairée.

Le premier genre de progrès a lieu pour ainsi dire fatalement, par le seul fait du système de la coercition providentielle; car nous trouvant soumis sur cette terre à un état d'activité et de passivité inévitable, nos propriétés sensibles et nos forces actives s'y exercent tout naturellement. Seulement, sous cet empire de la fatalité, nous progressons d'une façon irrégulière, puisqu'elle est irréfléchie, et misérablement, puisque nous y sommes abandonnés à l'influence prépondérante des cercles vicieux (p. 364), qui nous abreuvent de tous les dégoûts, jusqu'à ce que nous nous décidions à entrer dans la bonne voie, soit instinctivement, soit de bonne volonté. Ce genre de progrès est évidemment fort lent et livré à tous les hasards. Il n'en est pas moins réel pourtant, puisque c'est à lui que le Créateur a soumis tous les êtres, et qu'il l'a trouvé suffisant pour les

amener de l'état le plus infime jusqu'à l'espèce humaine. Des millions d'années ont peut-être été employées à cette lente transformation des êtres infimes, surtout pour ceux qui auront été des premiers à y passer; *mais chacun néanmoins a accompli cette destinée sans autre moyen que les propriétés de sa double essence, son besoin indomptable de bonheur et de liberté, ses intuitions divines obscures, la loi d'être le moyen de sa propre fin et le système de la coercition.*

C'est là un résultat digne de remarque, et qui montre bien le but et l'efficacité des dispositions générales de la création. Tous les êtres y sont soumis, personne n'en est exempt, et la fatalité reste pour ainsi dire attachée à nos pas, comme dernier argument du destin, car elle nous impose d'une façon rigoureuse, si nous le négligeons, l'obligation de nous occuper autant de notre progrès que de notre bonheur. Mais dans cet ordre de faits comme dans tout autre, nous avons reçu la latitude d'améliorer nous-mêmes notre sort, de perfectionner ce qui est établi et ce que la nature a produit. L'artiste embellit les formes de la réalité, la science rectifie nos idées, l'industrie améliore notre existence, le souverain habile perfectionne l'ordre social, et la religion nous éclaire sur nos destinées et sur les moyens les plus propices pour les accomplir. C'est ainsi, que pour nous préserver des douleurs qui naissent inévitablement de notre ignorance, de nos négligences et de nos vices, et que, pour nous affranchir des rigueurs implacables des cercles vicieux, *nous possédons aussi un second moyen* de réaliser notre destinée progressive, *celui de prévenir les événements, en agissant directement sur nous-mêmes, et en nous appliquant dans toutes les circonstances à faire*

pour le mieux, selon nos forces et notre conscience.

Cet effort volontaire de perfectionnement se produit en nous, ainsi que je l'ai indiqué dans la Critique de la morale du devoir (p. 32), à l'aide de l'action réciproque que nos deux éléments essentiels peuvent exercer l'un sur l'autre ; action que l'on comprendra actuellement beaucoup mieux, puisque cette dualité a été examinée sous ses principaux aspects. Chaque ordre de ce dualisme étant indépendant l'un de l'autre, d'une nature différente, et possédant des propriétés distinctes, chacun d'eux est propre à influencer, à corriger et à gouverner son co-élément. Ainsi notre substance qui est, comme nous le savons, le fondement permanent de notre âme, qui reçoit toutes nos impressions, les conserve, se les assimile et se modifie incessamment de façon à s'identifier peu à peu avec nos pensées, nos principes et notre conduite, notre substance reçoit les impressions de toute notre activité intentionnelle, et se transforme d'autant plus sous cette influence interne que cette action est directe, continue et inévitable. De cette manière, nous sommes mis à même d'agir sur notre nature par la vigilance, par la persévérance, par la réflexion et par la pratique intentionnelle, c'est-à-dire que nous avons le pouvoir de combattre nos instincts, de modérer nos passions, de changer nos habitudes, de provoquer à la longue nos sympathies pour ce qui nous répugnait, et de nous apprendre à repousser spontanément ce que nous avions préféré.

D'autre part, notre force essentielle, ne recevant ses notions que par l'intermédiaire de notre substance, qui seule nous met en rapport avec Dieu et le monde (p. 117), notre force dépend évidemment de l'état dans lequel se

trouve son coélément ; de sorte que lorsque notre substance est lourde, épaisse, insensible, ou bien trop irritable, agitée par des sentiments faux et exagérés, les perceptions que nous faisons, les réflexions que nous en tirons et les déterminations que nous prenons à la suite sont également fausses et défectueuses. Mais si, au contraire, notre substance est dans un état sain, si ses propriétés fonctionnent régulièrement, si son impressionnabilité est délicate et précise, et si son ordre de sentiment est conforme à l'idéal divin, alors il est certain que la triple activité de notre force possédera d'abord des matériaux précieux, conformes à la réalité, et sera soumise ensuite à un contrôle précieux pour la rectitude de ses jugements et pour la vérification de ses raisonnements et de ses principes (p. 121).

Telle est la réciprocité de nos deux éléments dans l'action progressive que nous pouvons exercer sur nous mêmes, *de sorte que nous possédons réellement le pouvoir de nous transformer*, de nous acquérir les propriétés qui nous manquent, et de développer l'énergie qui nous fait défaut par notre volonté et par notre empressement de bien penser, de bien agir et de bien sentir en toute circonstance conformément à nos intuitions idéales. Cette vigilance salutaire devient ainsi le moyen le plus certain d'éviter les effets immuables de la coercition providentielle et ceux des cercles vicieux qui naissent de nos faiblesses et de nos paresses; elle est le seul procédé que nous ayons pour dominer les événements par notre propre valeur, et pour nous affranchir plus ou moins de la puissance du mal et de la fatalité du destin.

II

DE LA RÉALISATION DU PROGRÈS DANS L'AME.

L'influence que la direction que nous imprimons à nos sentiments, à nos pensées et à nos actions exerce sur nous, ne se concentre pas uniquement dans l'ordre moral et intellectuel, mais se produit aussi dans l'ordre physiologique et dans notre état pathologique. Ainsi, celui qui travaille lourdement, comme le manœuvre et l'artisan, celui qui applique son intelligence, comme le savant et l'écrivain, et celui qui se sert de son sentiment et de son imagination, comme le poëte et l'artiste, tous ceux qui sentent, qui pensent et qui agissent activement en sont éprouvés dans leur âme et ébranlés dans leur organisme. *Notre système nerveux est atteint et troublé par suite de nos travaux.*

Tout le monde, à la vérité, ne souffre pas précisément des nerfs; mais l'on se fatigue, s'agace et s'agite généralement par excès d'application. Or c'est là, dans tous les cas, un commencement d'affection nerveuse. Heureux celui qui n'en éprouve pas d'accidents plus graves, car ceux-ci se compliquent fort souvent des vices inhérents aux divers tempéraments. Dans les classes élevées et instruites, où l'intelligence et les sentiments sont plus occupés et le travail manuel plus minutieux, les nerfs sont surtout fortement en jeu, et contrarient bien des fois toute occupation prolongée. Aussi beaucoup de maladies leur sont attribuées, quoiqu'on ne

connaisse que peu de choses sur leur action morbide, et que les médecins eux-mêmes en soient réduits à se demander : Qu'est-ce que les maux nerveux? La faculté, en effet, ne possède aucun spécifique pour nous en guérir. Elle sait bien en partie ce que c'est que les nerfs, puisque le scalpel les découvre, que l'anatomiste les voit groupés en plusieurs systèmes spéciaux, et reconnaît qu'ils sont chargés de fonctions déterminées. Cependant, malgré toutes ces données, la faculté ne peut point préciser l'état du malade et ne connaît que quelques palliatifs pour le soulager.

C'est que les dispositions nerveuses ne sauraient être supprimées, puisque les nerfs renferment les parties les plus sensibles de notre substance (p. 115), et que les crises nerveuses ont pour origine des émotions et des fatigues, mais rarement des atteintes organiques. Or, si notre essence ne se modifiait pas incontinent sous les impressions que nous recevons, et sous l'activité que nous déployons, si elle ne s'irritait pas par suite de nos affections diverses, les crises nerveuses n'auraient pas de raison d'être ; mais comme notre substance est incessamment passible de changements intimes, les crises qui en résultent doivent être attribuées à une origine psychologique qui de fait échappe aux disciples de Galien et d'Hippocrate. Les notions de physiologie ainsi que je l'ai déjà fait remarquer ailleurs sont trop grossières pour nous éclairer sur ces atteintes délicates, dont les causes, comme les moyens de soulagement, sont dans l'exercice de nos propriétés essentielles. C'est le labeur et les émotions mêmes qui provoquent nos affections nerveuses qui en sont les meilleurs remèdes, lorsqu'on les proportionne avec prudence et qu'on s'efforce de les

dominer par la volonté. Effectivement, tout ce qui tient à notre âme se fortifie par l'exercice, et bien que tout excès d'efforts nous fasse succomber, notre application modérée et soutenue augmente nos forces. Avec le temps l'on arrive de la sorte à se rendre apte à supporter beaucoup de fatigues et à vaincre bien des obstacles qui proviennent de nos faiblesses intimes. C'est ce que chacun peut vérifier, puisqu'au commencement de toute nouvelle occupation nos forces nous trahissent, mais que l'on arrive, néanmoins, avec quelque habitude, à remplir convenablement ; tandis que ceux qui restent toujours oisifs conservent leur incapacité pour tout travail, se fatiguent et sont excédés à la moindre peine.

Ces atteintes à notre système nerveux sont une confirmation visible des modifications que subit l'étoffe même de la substance de notre âme, par suite de nos affections intimes, et nous montrent d'une manière pour ainsi dire tangible la réalisation effective de nos progrès dans notre essence. Cette preuve devient encore plus manifeste lorsqu'on veut bien faire attention aux changements que nos occupations impriment à nos traits, à notre stature, à notre démarche, à notre voix, à notre regard, à notre geste, etc.; car tout le monde a remarqué que chaque état, chaque profession, chaque tendance, chaque opinion même imprime à l'homme un cachet particulier. Ce n'est donc plus seulement dans notre disposition intime que nous voyons retentir les effets de nos travaux, de nos pensées et de notre conduite, mais c'est aussi sur notre physique que nous les retrouvons exposés aux regards de tout le monde. Cette empreinte, en quelque sorte officielle, est souvent si indélébile, qu'il devient parfois impossible

de réussir à la soustraire au regard du public. *Qui donc oserait nier*, en considérant toutes ces modifications extérieures, *la réalité de la substantialité étendue de notre âme et celle de la réaction que nos actes, nos sentiments et nos pensées exercent sur son essence?* Et ce déchirement douloureux de notre substance n'est-il pas une preuve de la réalisation de notre destinée en nous-mêmes? de la responsabilité pour ainsi dire matérielle de nos actes et de notre expiation?

Mais n'anticipons pas sur les conséquences finales de cette étude, et avant de conclure, examinons encore d'autres faits qui concernent notre progrès.

III

DE LA LENTEUR DU PROGRÈS DE L'AME.

Le progrès de l'âme consiste, comme nous pouvons nous en convaincre, dans le perfectionnement des propriétés de notre dualité essentielle. Il est donc en partie erroné d'attacher une importance exclusive et même prépondérante à l'instruction et à l'éducation, et de supposer, par exemple, que le même degré de civilisation puisse être atteint par tous les hommes et par tous les peuples en leur inculquant une certaine dose de connaissances, en les exerçant à certaines mœurs, et en les gratifiant de certaines institutions politiques. Nul doute que le savoir ne soit un grand bien et que l'éducation ne contribue au bonheur et au progrès; mais il est aussi nécessaire d'observer que l'originalité de l'homme en est l'élément principal.

Déjà j'ai fait remarquer ci-dessus (p. 396) quelle triste influence la faiblesse de caractère exerce sur l'homme le plus instruit et le mieux élevé ; car cette infirmité s'attaque particulièrement à notre niveau moral et à notre puissance créatrice. J'ai également établi que la différence des races se trouve dans leur plus ou moins grande virtualité (p. 349) et que la différence entre les individus n'a pas d'autre origine. J'ai prouvé que l'homme faible peut être aussi éclairé et policé que l'homme fort, et pourtant ne pas agir de la même manière ; qu'il pourra se perdre là où ce dernier se tirera d'affaire ; se couvrir de honte, dans les circonstances où l'homme vigoureux cueillera des lauriers. Effectivement, que de gens bien instruits et bien élevés manquent de conscience et d'honnêteté, tandis que des hommes simples et vulgaires ne bronchent pas dans la voie de l'honneur ! Que de nations, tant qu'elles furent incultes et ignorantes, restèrent fortes et grandes ; et lorsque les arts, les connaissances et les richesses y brillèrent, déchurent rapidement !

Quelle que soit donc l'influence progressive de l'instruction et de l'éducation, c'est le degré élevé de la virtualité de l'âme qui seule les féconde et les utilise avantageusement. Or, ce dégré résulte des propriétés de notre double essence, et ces propriétés ne se modifient pas rapidement. Ainsi nous avons pu nous convaincre que peut-être des millions d'années se passèrent depuis la création des êtres primitifs jusqu'à leur élévation à l'échelon le plus élevé qui nous soit connu. Nous avons aussi cité des exemples d'écrivains éminents qui de critiques voulurent vainement se faire poëtes, et des artistes distingués qui de virtuoses renommés devinrent de mauvais

professeurs. Comment, en effet, changer la nature de l'Anglais et en faire un Français, du Chinois un Arabe et du Nègre un Blanc? Et croit-on sérieusement que l'instruction et la liberté politique y suffisent? Que l'on veuille bien se reporter à l'étude que j'ai faite des différents génies nationaux, et l'on se convaincra quel abîme creusent entre les nations la différence catégorique de leur caractère et la variété de leur énergie! Art, science, industrie, mœurs, institutions civiles et politiques, religion, civilisation ou barbarie en sont les conséquences, et comment alors espérer que quelques années passées sur les bancs d'une école égaleront par exemple le Nègre à l'Américain du Nord, la dernière race à l'une des premières?

L'instruction et l'éducation au contraire sont l'affaire d'une dixaine d'années. Un artiste et un savant se font en vingt ans, et presque tous les peuples parviendraient peut-être, sous la direction d'habiles chefs d'institution, à posséder tous les éléments de la science, de l'art et de l'industrie; mais l'initiative ne se donne pas à ceux qui n'en ont point. L'attention, la volonté, la vertu, la conscience, l'honneur, l'élévation de la nature morale, la constance et la force créatrice, toutes ces grandes qualités des races supérieures, ne s'apprennent pas, elles sont innées, ou plutôt le résultat de longues existences. Aussi ce ne sont que les premières nations du monde qui perfectionnent les sciences, les arts, l'industrie et conservent les bonnes traditions, qui, lorsqu'elles dégénèrent sous un régime déplorable, se régénèrent par elles-mêmes au moyen de révolutions salutaires. Les races inférieures, au contraire, abandonnées à elles-mêmes, perdent les bonnes traditions ou se bornent à les conserver servilement;

subissent les oppressions lâchement ou bêtement, ou bien retombent dans la barbarie, après avoir été galvanisées par un homme d'action et de génie. Guérissons-nous donc de cette philanthropie doucereuse de l'égalité des hommes et des races, et de cette confiance exagérée dans les vertus de l'instruction et de l'éducation, attendu que le progrès fécond des âmes a des conditions plus rigoureuses !

Sans doute un homme de valeur qui est tombé dans le vice peut se relever par un effort de volonté, et sous ce rapport il est vrai de dire : « Si un œil te fait mal, arrache-le; et si un membre te blesse, coupe-le » ! Mais de fait on n'arrache, on ne coupe rien à l'âme, mais on la cultive et on la transforme. Le caractère le plus vil est obligé de remonter lentement, degré par degré, par ses propres efforts, la chaîne longue et douloureuse du progrès. *Tout enfantement est une opération longue et douloureuse, et l'expiation comme le développement de l'âme ne peut être le résultat que de la loi de notre destinée d'être les moyens de notre propre fin.*

Il en est de même de la rémission de nos péchés et de la grâce par la Miséricorde divine; car les lois de la création sont universelles et immuables, et ces dogmes de la chrétienté en sont une dérogation péremptoire. Il est aussi impossible à Dieu de nous rendre bons lorsque nous sommes méchants, que de nous accorder notre bonheur sans nous le faire acquérir par nous-mêmes (p. 363). Nos péchés, ou plutôt nos vices, tiennent à notre faiblesse et à notre paresse originelles, ainsi qu'à l'imperfection de nos éléments essentiels; de sorte que si ces dogmes étaient vrais, si Dieu pouvait nous faire grâce de nos péchés, Dieu renverserait lui-même les lois

qu'il a jugé nécessaire d'établir, et chercherait à accorder à l'un, ce qu'il n'a pu accorder à tous. « Dieu évidemment ne peut vouloir avoir raison contre la raison, » selon le mot célèbre de Bossuet.

Le progrès des propriétés de l'âme est donc à considérer comme étant difficile, comme l'œuvre du temps; qu'il ne se borne pas simplement à notre éducation, mais au développement des propriétés essentielles de notre âme.

IV

DE L'UNION DU PROGRÈS ET DU BONHEUR, DES CONSOLATIONS DANS LE MALHEUR.

Dans les considérations sur notre destinée, les intérêts du progrès et du bonheur sont devenus inséparables; en s'occupant de l'un on est obligé de porter son attention sur l'autre. Ils sont les deux faces nécessaires de notre modalité, puisque notre existence se passe également dans deux ordres indépendants quoique concomitants : *l'espace* et *le temps*.

L'espace se rapporte au présent, et chacun peut être heureux dans l'actualité. Il faut seulement savoir se faire aux situations et ne pas désirer, par caprice ou par fantaisie, autre chose que l'on ne peut posséder ou se procurer, selon son passé ou selon ses moyens actuels. Il faut surtout ne pas oublier, que notre âme est ainsi faite, qu'elle peut se plaindre de tout, comme aussi se louer de tout; et que c'est à elle à avoir la sagesse de se consoler avec le possible, et de ne pas perdre de vue qu'en elle réside son principal élément de bonheur.

Le temps, par contre, se rapporte à notre avenir comme à notre passé, et à ce point de vue notre destinée est également dans notre main, puisqu'il faut nous créer nous-mêmes en suivant la même règle que pour nous rendre heureux. Par ce motif, il nous est imposé de chercher dans chaque moment de notre existence, non-seulement à nous rendre aussi heureux que possible par des satisfactions de l'ordre sensible, mais aussi à nous rendre meilleur par l'emploi de nos efforts en vue du développement de notre liberté, de notre perfection et de notre puissance, c'est-à-dire il nous faut dans chaque circonstance, agir, à la fois, et pour le mieux et pour notre bien.

En effet, nous avons vu, d'une part, que nous ne nous rendrons pas heureux si nous n'avons en vue que notre bonheur seul, puisque les jouissances sont de l'ordre passif, et que celles-ci, poursuivies exclusivement, nous enlèvent notre initiative et notre énergie. D'autre part, nous avons également remarqué que notre progrès a ses limites, puisque non-seulement notre système nerveux en souffre, et qu'il demande que nous modérions nos efforts, mais aussi puisque nos propriétés potentielles et virtuelles exigent beaucoup de temps et de persévérance pour se perfectionner. En conséquence, par l'ordre même des choses, nous ne pouvons, sans nous nuire moralement et matériellement, nous consacrer exclusivement ni à notre progrès ni à notre bonheur, *mais ces deux grands intérêts de notre âme peuvent et doivent être menés de front, pour notre plus grand bien et pour l'entier accomplissement de notre destinée présente et future.* En observant ce double but, nous nous conformerons donc au double aspect de notre existence dans l'es-

pace et dans le temps, et nous pourvoirons ainsi aux nécessités du présent et aux besoins de l'avenir.

La connaissance de cette double destinée de notre âme guidera nos pas avec sûreté dans cette carrière pleine d'incertitude et de difficulté, et nous indiquera également la source où nous devons puiser les consolations dont nous avons souvent besoin dans les afflictions de la vie. En effet, bien que nous soyons incontestablement destinés pour être heureux, beaucoup de douleurs viennent nous atteindre pendant notre séjour dans ce milieu variable et accidenté, et troubler profondément l'existence quelquefois des mieux assises. Il s'ensuit que, bien qu'il soit ordonné que notre bonheur dépende de nous, non-seulement nous ne réussissons pas à l'atteindre comme nous le désirons, mais nous subissons aussi malgré nous l'action affligeante de circonstances qui dépassent nos moyens et qui nous accablent de misères imméritées. Il y en a même qui attristent toute notre existence, telles que les infirmités incurables, les défectuosités de caractère, la pauvreté, la perte de la fortune et celle d'êtres chéris nécessaires aux affections de notre cœur et quelquefois soutiens uniques de notre vie. Ces malheurs sont tantôt poignants, tantôt imprévus, et la consolation en paraît presque toujours introuvable.

Cependant en réfléchissant que notre destinée n'est pas seulement d'être heureux, mais qu'elle doit être aussi progressive, l'aspect des malheurs qui nous accablent se présente sous un autre jour. Il est, en effet, également ordonné que toute circonstance peut et doit servir au développement des forces et propriétés de notre âme, de sorte que, bien que nous en soyons douloureusement affectés, le malheur est utile à notre progrès. Rien n'est

même plus salutaire pour notre perfectionnement que d'être retrempé par l'adversité, et rien n'est plus avantageux dans le présent, pour notre bonheur futur, que l'exercice sérieux de nos qualités essentielles. La consolation de nos malheurs ne se trouve donc pas seulement dans l'espoir d'un meilleur avenir et dans la confiance que nous pouvons avoir dans l'inépuisable bonté divine; mais elle est même fondée sur les lois naturelles, qui règlent tout notre être et dont nous avons déjà éprouvé l'efficacité de mille manières. Nos infirmités, par exemple, sont faites pour nous apprendre à combattre nos goûts et nos passions; les défectuosités de notre caractère, pour modérer notre ambition et nous rendre vigilants sur nos actes; la pauvreté, pour nous imposer la règle et l'application; la perte de la fortune, pour nous détacher des besoins luxueux et nous faire apprécier les biens moraux et intellectuels; la perte d'êtres chéris, enfin, pour fortifier notre indépendance et briser des liens où trop d'abandon entretenait notre faiblesse personnelle. Tous ces événements, quelque pénibles qu'ils soient, portent donc avec eux des motifs de satisfaction que l'on trouve en rentrant en soi, en se rappelant le côté sérieux de notre existence, satisfaction que l'on n'aurait pas eu l'occasion de se préparer si le bonheur nous avait toujours souri.

Le progrès de notre âme est ainsi la consolation la plus pratique et la plus certaine de nos afflictions temporelles; et dans tous les cas c'est un réconfortant bien plus efficace que tous ces cordiaux doucereux et énervants que nous verse l'Église chrétienne, pour nous donner le change dans nos afflictions, si elle ne nous entraîne pas aux extrêmes les plus contraires à notre véritable bien. En effet, quelle satisfaction

plausible peut se trouver dans cette assurance que celui qui aime bien châtie bien, ou dans cette autre que les derniers seront les premiers et les premiers les derniers, ou bien dans l'espoir que la Providence saura réparer nos pertes et centupler ses bienfaits, ou bien encore dans la conviction que la miséricorde divine récompensera ceux qui auront beaucoup souffert, pourvu qu'ils aient la foi et qu'ils soient humbles et obéissants? Enfin quel avantage peut se trouver pour nous lorsque, frappés par un malheur subit, nous renonçons au monde et nous nous confinons dans une réclusion dévote afin de finir nos jours dans la prière et l'abstinence? Les propriétés de notre âme n'en resteront pas moins incultes, et notre faiblesse et notre paresse originelles n'en seront pas moins la source de nos vices et de nos malheurs à venir.

En conséquence, la connaissance de notre double destinée est la véritable origine de nos consolations, comme elle est celle de nos prospérités présentes et futures, puisque telle est la règle qui a présidé à la création, loi souveraine de notre existence, qui exige de nous tous d'être les moyens de notre propre fin.

CHAPITRE XII

DE LA VIE FUTURE ET DE LA LOI DE L'EXPIATION.

Les observations qui précèdent sur notre destinée générale ont été faites, comme il a été dit, au point de vue de notre finalité instinctive, c'est-à-dire de notre besoin indomptable de bonheur ; et cependant elles nous ont conduits au même résultat que nos études précédentes sur notre origine, notre unité et sur l'ordonnance providentielle des vicissitudes humaines. *Toutes les recherches les plus exactes et les plus rigoureuses établissent donc que nous sommes* **les** *moyens de notre propre fin dans toutes les circonstances de notre existence.* Or les lois divines sont aussi *immuables qu'universelles ;* on est en droit d'en conclure que nous les subissons aussi bien après notre trépas et avant notre naissance que pendant notre séjour actuel. Bien plus, par ce motif souverain, non-seulement on est en droit, mais on doit en conclure ainsi, pour rester dans la vérité et pour ne pas se perdre dans le monde de la fantaisie.

A ce sujet aucun doute n'est raisonnablement permis ; ce principe seul nous gouverne, et notre vie future et

les conditions qui nous y sont faites sont par ce motif aussi certaines que notre existence actuelle et les vicissitudes que nous subissons. L'unique différence entre les deux états ne se trouve que dans la disparition, comme d'un rêve, lors de notre trépas, de tout ce qui tient à l'ordre visible. Nous quittons, avec notre corps, tous les besoins matériels, tous les soins et tous les soucis qu'il entraîne; nous nous séparons de notre fortune, de notre position sociale, des biens qui en résultent, comme aussi de nos occupations et de nos misères, pour rester en face de nous-mêmes, avec nos faiblesses, nos défauts et nos souvenirs poignants, ou avec nos forces, nos qualités et nos satisfactions.

Le milieu où nous arrivons d'abord après le trépas est, comme il n'est plus permis d'en douter d'après les notions du spiritisme, l'espace terrestre invisible. Là nous nous trouverons dans un état d'*erraticité* non incarné, où notre être évidemment possédera toujours ses deux éléments essentiels qui lui assurent sa vie et son existence, et ses deux aspects qui lui conservent sa liberté et sa destinée individuelles. Mais ces deux dualités seront alors dans l'état où notre conduite terrestre les aura mises ou laissées sans autre avantage personnel.

Séparés ainsi de ce qui n'est pas absolument nous, il reste à savoir si nous emporterons notre savoir, notre habileté, et notre mémoire? Or ce souvenir est possible; il est même probable, et nos rapports avec les Esprits nous autorisent à le croire, au moins tant que nous resterons à l'état non incarné. Mais une fois rentrés dans un milieu actif quelconque, ce sera, comme à notre naissance dans celui-ci, sans souvenir du passé, avec les propriétés seules de notre essence, qui suffisent pour nous

faire acquérir la position qui nous est due, selon notre valeur personnelle, selon nos mérites ou nos démérites, ainsi que je l'ai déjà établi, en traitant de la préexistence. Cette ignorance probable de nos existences antérieures, dans les milieux actifs, a ce grand avantage que nulle flétrissure n'y poursuit une âme déchue, et nul orgueil déplacé n'y gonfle de vanité une autre plus distinguée dans ses antécédents. Chacun y recommence sa carrière comme à nouveau, ne possédant d'autre valeur personnelle que la perfection relative de ses propriétés essentielles, ou leurs défectuosités dues, soit à sa conduite antérieure, soit à son origine infime et vicieuse. Si nous avons dégradé ou laissé inculte notre âme, nous l'apporterons brute ou dégradée dans notre prochaine incarnation, et si nous l'avons anoblie, nous l'y apporterons également anoblie. La récompense de nos efforts, ou l'expiation de nos fautes, se retrouveront donc dans la suite, selon que nous saurons faire notre chemin dans les nouvelles circonstances, selon que nous nous y rendrons heureux par nos soins, ou malheureux par nos défauts et nos faiblesses, ainsi que cela se passe dans le milieu actuel.

Lors donc que l'on voudra spécialiser ces données générales, on pourra considérer, par exemple, comme suit *la destinée future d'un malfaiteur*. L'homme qui dans ce monde nous vole ou nous tue attaque douloureusement, sans nul doute, nos intérêts présents ; mais il se blesse encore bien davantage, puisque son âme devient brutale, féroce, insensible et s'habitue à se laisser dominer par ses faiblesses et ses vices. Par suite de ces dispositions immorales et impuissantes les cercles vicieux s'empareront de lui, puisque celui qui tue

tuera encore, et que celui qui vole ne pourra résister à s'emparer de force ou de ruse de ce qu'il convoitera. Ceux donc qui auront volé, tué, trompé, séduit et ruiné dans cette vie, voleront, tueront, tromperont, etc., également dans l'autre, s'attireront de nouveau des châtiments dans leur nouvelle existence, et tomberont ainsi toujours de plus en plus bas, si même quelquefois ils échappent momentanément aux expiations immédiates; car rien ne reste immobile, et ce qui ne s'améliore s'empire. Puis lorsque épuisés de douleur et de souffrance les méchants chercheront à se réformer sérieusement, alors commenceront pour eux des luttes nouvelles, contre eux-mêmes et contre les circonstances, jusqu'à ce que leurs forces morales, intellectuelles et pratiques renaissent de leurs propres efforts, et que leur expiation se complète par leur transformation radicale.

Autre exemple. *Supposons messire Tartuffe*, qui pendant vingt, trente, quarante ans aura cherché à paraître bon, charitable, plein de foi et de renoncement; mais qui, sous ses dehors bénins, aura caché l'esprit de convoitise pour les biens d'autrui, qui se sera servi de procédés déshonnêtes ou de moyens de captation frauduleux pour arriver à ses fins; ou bien qui aura cherché à établir sa domination en entretenant la superstition, l'ignorance et le fanatisme dans l'esprit de la multitude. Cet homme se sera donc habitué au mensonge et à l'hypocrisie pendant de longues années; il se sera faussé le sentiment, oblitéré le sens et rendu inhabile à distinguer le vrai du faux. Il biaisera dans toute circonstance, son regard en projettera l'empreinte, et sa substance en portera des traces ineffaçables. Si donc un pareil homme meurt avec une essence si foncièrement corrompue, quel

sera son avenir dans le milieu invisible, lorsque son âme dépouillée de son enveloppe montrera aux autres essences errantes la grasse nudité de sa décrépitude? Ne sera-t-elle pas obligée de cacher sa honte dans les solitudes les plus éloignées, et de rejoindre des êtres aussi dépravés qu'elle? Ensuite, dans ses nouvelles incarnations, ici ou ailleurs, quels efforts n'exigeront pas de lui sa réforme intérieure, et que d'existences n'aura-t-il pas à passer avant de récupérer le fonctionnement normal de ses sentiments, de sa raison et de sa conscience?

Plus on y songe, plus cette rétroactivité de nos sentiments, de nos pensées et de nos actes sur les propriétés de notre âme (1) apparaît avec toute la fatalité de ses irrémissibles conséquences; car elle s'effectue non-seulement dans une conduite criminelle, mais dans tous nos actes selon leur nature particulière. Ainsi, par exemple, *le riche* n'est pas nécessairement méchant, ni égoïste; mais comme il est le plus souvent élevé dans l'indolence, la futilité, le servage de ses instincts et de ses passions, les forces et les qualités de son âme s'engourdissent inévitablement, et son avenir après le trépas en sera certainement rendu pénible, plein de faiblesses et d'incapacités. Puis ceux *des artistes, des poëtes et des écrivains* qui, malgré leur talent et leur génie, n'écoutent que trop souvent leurs caprices, et leurs passions, qui ne sont guère difficiles sur le choix de leurs œuvres, et n'exercent que peu ou point d'empire sur leur conduite, croient-ils que ce désordre ne se perpétuera pas dans leurs existences prochaines, et ne leur attirera pas des mécomptes et des douleurs toujours plus sensibles, jus-

(1) Pages 137, 165, 430 et suivantes.

qu'à ce qu'ils s'efforcent à la fin de se distinguer autant par leur raison et leur conscience que par leurs talents?

Enfin le *chrétien rigoureux* subira lui aussi les tristes effets des erreurs de sa foi. Car que peuvent gagner les propriétés de son âme au refoulement de sa nature morale (p. 167)? quel profit pour son caractère de la contrainte de ses sentiments les plus légitimes, de son instinct de bonheur et de sa libre initiative? Quel progrès peut-il emporter de son existence présente par son détachement de ce monde, par son renoncement aux travaux d'art, de science, d'industrie, à la vie de famille et aux rapports sociaux d'une civilisation perfectionnée; et comment son idéal du vrai, du bien et du beau, peut-il s'épurer et se préciser lorsqu'il est obligé d'obéir aux commandements d'un Dieu jaloux et colère, qui jette l'anathème sur ses créatures, exige d'elles des mortifications arbitraires, et ne se radoucit que par l'intercession d'une victime expiatoire? Le chrétien qui dans sa ferveur se jette, pour se conformer à ces conditions cruelles et dénaturées, dans les exercies de piété, dans l'abstinence, l'ascétisme, la contemplation mystique, l'abandon dans la volonté providentielle, et l'attente dans l'humilité du salut par la grâce divine, ne contracte-t-il pas une dureté de cœur, une exaltation d'esprit, de faux semblants d'un amour volontaire, d'une charité intéressée, d'une sensiblerie imaginaire; ne prend-il pas l'habitude d'une paresse dévote, et n'atrophie-t-il pas sa nature intime? En arrivant après son trépas dans l'autre monde ne se verra-t-il pas en conséquence détourné de sa véritable destinée, qui est d'arriver à son bonheur, à son progrès par sa propre initiative? Car il n'aura ap-

pris ni à déployer ses forces, ni à se guider dans sa pleine liberté, ni à se rendre heureux, ni à être logique selon sa propre raison, ni à suivre en les modérant ses propres impulsions. Il recherchera la solitude, la retraite, la vie contemplative et attendra toujours, mais en vain, le salut par la grâce? Son arrivée dans l'autre monde pourra donc bien être une affreuse déception, puisque sa foi le fait, dans ce monde-ci, contrevenir aux lois divines les plus manifestes !

Ces exemples nous montrent que cette réaction de nos sentiments, de nos pensées et de nos actes sur les propriétés de notre âme a un caractère d'universalité incontestable, et que les cerles vicieux qui naissent de nos erreurs, aussi bien que de nos faiblesses et de nos crimes, étendent évidemment leur influence fatale et irrémissible sur nos existences futures. Car ce ne sont pas là des tableaux de fantaisie, composés dans l'intention de frapper l'esprit par l'épouvante, mais bien de simples déductions de principes, démontrés comme universels, et qui établissent que nous serons dans nos existences à venir les fils de nos œuvres, comme nous l'avons été dans celle-ci.

Cette manière d'envisager la loi de récompense et de punition nous fait ensuite également comprendre que *les mêmes lieux peuvent servir de séjour aux bons et aux méchants*, et qu'il ne faut pas s'attendre à trouver dans la vie future cette division en élus et en réprouvés, avec laquelle on menace les populations naïves et superstitieuses. Aucune de nos existences incarnées ne saurait être un état de félicité inoccupée ; chacun y vaudra selon ses œuvres et tout le monde subira les effets de la coercition providentielle. Seulement ceux dont les pro-

priétés essentielles seront supérieures se distingueront d'eux-mêmes, et ceux dont elles sont inférieures ne s'élèveront certainement pas au-dessus. D'ailleurs il n'existe point d'hommes parfaits, ni absolument supérieurs; nous aurons toujours besoin les uns des autres; et les êtres faibles ne sont pas non plus sans aucun mérite. Rarement il se rencontre des êtres complétement abjects, de sorte qu'il n'y a point de motif de les trier et de les séparer, mais beaucoup de raisons pour les réunir, afin qu'ils puissent recommencer leurs luttes et se servir réciproquement d'adversaires intelligents et actifs; ce qui les obligera tous à la vigilance et au déploiement de toutes les belles propriétés de leur âme.

Du reste la réprobation absolue des méchants est irrationnelle, parce que nos vices sont, comme il a été démontré, le résultat de nos faiblesses et de nos paresses originelles (p. 398). Lors donc que les mauvaises gens doivent éprouver des rigueurs spéciales puisqu'ils troublent l'ordre social dans un intérêt exclusivement personnel, il n'est pas moins conforme à la justice divine de leur ménager des circonstances, où le moindre de leurs efforts vers le bien puisse trouver l'occasion de se produire et de leur procurer quelque soulagement. L'unité du séjour des âmes dans la vie future me semble donc juste et progressif, et par cela même d'une grande évidence.

L'ordonnance enfin de la sphère qui reçoit les nouveaux débarqués terrestres ne diffère probablement que peu de celle de notre planète actuelle, puisque nous y obéirons aux mêmes lois. Cependant les apparences pourront être tout autres, puisque les habitants y sont naturellement plus avancés que ceux d'ici. Les circon-

stances seront peut-être plus difficiles, les jouissances plus grandes, les misères plus douloureuses, mais les mêmes devoirs nous y attendent, parce que notre être restera semblable à lui-même et que les conditions de notre destinée n'en changent pas davantage. En conséquence, sous quelque face que l'on envisage ce problème de la vie future et de la loi de l'expiation, la solution s'en trouve dans l'application des lois de notre origine, de notre destinée actuelle, de la constitution de notre être et de l'ordonnance de nos vicissitudes. *Nos destinées futures se développeront ainsi d'elles mêmes*, sans nécessiter l'intervention d'un *Deus ex machina* qui s'impose aux moralistes du devoir, ni du jugement dernier auquel nous convoque l'auteur inspiré de l'Apocalypse; *puisque partout où nous nous trouverons nous serons et resterons les moyens de notre fin. C'est ainsi que la science, avec sa méthode rigoureuse, me paraît devoir résoudre toutes ces questions religieuses* si obscures pour nos métaphysiciens, lorsqu'elle partira du principe de notre affirmation personnelle, des quatre notions primordiales de notre conscience; et qu'elle ne s'éloignera ni de l'observation directe des faits, ni de la détermination exacte des causes immédiates.

Cependant, avant de quitter le problème de notre vie future et de sa solution naturelle, examinons le dogme chrétien qui concerne la félicité des élus, et remarquons-en toute l'obscurité et toute l'impossibilité.

DE LA BÉATITUDE CÉLESTE SELON LE CHRISTIANISME.

La réalisation de la béatitude céleste que nous promet la Bible est aussi contraire au bon sens qu'aux lois de

notre destinée, et présente les mêmes inconséquences et les mêmes contradictions que la légende du paradis terrestre. Aussi pour éclairer notre jugement à cet effet, je crois devoir placer sous les yeux du lecteur, non pas mes propres appréciations sur ce double sujet, que l'on récuserait peut-être, mais ceux de deux hommes distingués par leur science et leur caractère impartial : Jean Reynaud et M. Caro.

« Le symbole de l'Eden, nous dit le premier (1), nous montre tout simplement, au début de l'histoire, une riante forêt sous un ciel favorable, des hommes nus, sans industrie, sans connaissance, sans méchanceté, vivant au jour le jour des fruits spontanés de la terre, aussi ignorants de la mort que de l'immortalité... »

« Et après tout, sommes-nous en réalité si à plaindre d'avoir quitté pour toujours la condition de l'Eden ? Que serait l'homme s'il ne lui avait pas été donné de sortir des tranquilles inerties de ce premier âge, même par la porte du péché, et sauf à entrer, pour un temps, dans la région du labeur et des orages ? Sans besoins, mais sans activité ni industrie; sans connaissance du mal, mais aussi sans lutte contre lui, et par conséquent sans mérite; sans désirs d'une résidence meilleure, mais aussi sans ravissement vers l'avenir céleste, il se serait donc trouvé réduit à perpétuité à la jouissance des voluptés sauvages de la nature. Quelle que soit votre complaisance pour les images du poëme biblique, ne convenez-vous pas de l'imperfection d'un tel paradis ? »

Personne, évidemment, malgré nos misères journalières ne consentirait à vivre éternellement dans cet Éden immobile, d'où le bonheur du succès, du progrès et la récompense légitime de nos efforts se trouvent

(1) *Terre et Ciel*, p. 197 et 201.

bannis. Mieux vaudraient sans doute les horreurs d'un combat où le mouvement domine, que la perpétuité de l'inaction et l'absence du changement! Cette idée de placer notre origine dans un paradis aussi peu séduisant et aussi contradictoire avec la loi de notre destinée n'est donc déjà ni heureuse ni logique, et ne saurait avoir aucune valeur sérieuse. Voici maintenant le résumé des théories chrétiennes sur l'autre paradis, non moins perpétuellement immobile que le premier.

« Aux données philosophquies, nous dit M. Caro (1), sur la vie future et sur la continuation de la personnalité humaine, il (le christianisme) ajoute des dogmes de la plus haute importance, le péché originel, la création successive des âmes, l'union surnaturelle avec Dieu, l'éternité des peines et des récompenses, la résurrection des corps. Mais ce sont là des dogmes pour la raison, et ce que l'imagination réclame, ce sont des peintures sensibles. Or, sur ce point la théologie révélée se taisait. Elle avait pour office d'instruire les âmes dans les choses nécessaires au salut, non d'amuser et de charmer l'imagination. Mais, du moins, elle lui laissait une grande liberté en tout ce qui ne touchait pas aux dogmes qu'elle avait pour mission de défendre. L'imagination profita de cette liberté, mais maladroitement et lourdement. A part quelques belles légendes, œuvres de poëtes inconnus, elle ne sut faire du paradis que de grossières représentations qui prêtent fort justement à rire aux beaux esprits d'aujourd'hui. Je ne parle, bien entendu, que de l'imagination populaire. Les intelligences comme celle de Dante mettent leur marque dans toutes leurs conceptions, et cette marque, c'est la grandeur.

« Convenons, il le faut bien, que le ciel du moyen âge est sans « grandeur. Voici, nous dit Jean Reynaud, sur les gradins

(1) Caro. *L'Idée de Dieu,* chap. VII. — *Doctrines récentes sur la vie future.*

« de ce ciel étrange, les élus assis en ordre l'un près de l'autre, « tous au rang que leur ont assigné les travaux de leur court « pèlerinage de la terre, absorbés, sans que rien les doive « jamais distraire, dans la rigidité de leur contemplation, et « revêtus toujours des corps terrestres dans lesquels ils ont « été saisis par la mort, comme du sceau fatal de leur immuabi- « lité éternelle. Que font là ces fantômes? Sont-ce bien des « vivants, ou ne sont-ce pas des morts? Ah! Christ, que ce pa- « radis m'épouvante, et que j'aime encore mieux ma vie avec « ses misères, ses tribulations et ses peines, que cette immor- « talité avec sa vie béate!.... » Le moyen âge, reprend l'auteur, ne rêvait rien de plus ni de mieux que cette éternité cénobitique occupée à chanter des psaumes dans les stalles d'une cathédrale gigantesque, bâtie au sommet du firmament. Beaucoup de nos contemporains, les plus dignes et les plus pieux, en sont restés sur ce point, au moyen âge. Mais n'y a-t-il pas là de quoi prendre peur de cette glaciale béatitude? N'y a-t-il pas de quoi fuir les mornes félicités de ce paradis?

« Les grands théologiens se gardent bien de nous donner de pareilles idées de la vie future. Ils s'en tiennent prudemment au ciel intelligible, non pas que le ciel catholique soit une pure idéalité, un séjour immatériel des purs esprits, puisqu'il doit admettre plus tard les corps associés par la résurrection à l'immortalité des âmes, mais parceque, dans cette région mystérieuse, l'imagination ne peut sans péril introduire ses habitudes, ses goûts, ses chimères. C'était déjà le ciel d'Aristote, pour qui le bonheur le plus parfait était la jouissance de la pensée recueillie dans la contemplation. *C'est le paradis spirituel de saint Thomas, qui fait consister la béatitude dans le souverain intelligible.* N'est-ce pas aussi celui de Bossuet quand il nous dit, en tant d'endroits et avec tant d'instance, que « *la vie éternelle commencée consiste « à connaître par la foi, et la vie éternelle consommée, « à voir face à face et à découvert; que le ciel, c'est de « voir Dieu éternellement tel qu'il est et de l'aimer sans « pouvoir jamais le perdre.* » Bossuet définit ainsi l'immor-

talité par son trait le plus noble et le plus saillant. Le reste est, selon lui, pure affaire de curiosité, de pâture à l'imagination. »

Cette réserve prudente de Bossuet et de saint Thomas sur les conditions pratiques de la béatitude céleste, est à considérer comme une véritable défaite; car s'ils avaient eu quelque chose de sensé à dire, ils ne s'en seraient pas fait faute. Par contre, leur réticence est une preuve évidente que le christianisme ne sait rien de ce qu'il a promis, et que son dogme est pris en dehors de la réalité, c'est-à-dire des lois naturelles et des lois morales et rationnelles. Qu'un penseur aussi exercé qu'Aristote trouve son bonheur à penser et à réfléchir, cela n'a rien que de naturel, puisque l'on aime toujours la spécialité où l'on excelle; mais cela n'oblige personne à renoncer à ses propres ravissements. Pourquoi, par exemple, ceux qui trouvent leur bonheur dans l'amour ne se figureraient-ils pas de leur côté les félicités éternelles dans l'éternel amour? Cependant l'amour exclusif énerve l'âme, comme la pensée la dessèche, et ni l'amour ni la pensée seules ne sont la perfection ni la vraie puissance de notre être.

Il me semble qu'il a été démontré bien des fois, dans ce qui précède, que notre bonheur ne se détermine pas, qu'il est au choix de chacun, et que notre progrès est nécessaire à notre bonheur durable. Ce progrès n'est pas seulement la pensée et l'amour, mais le développement par nos propres efforts de toutes nos propriétés essentielles, tant morales qu'intellectuelles et pratiques, y compris celui de notre liberté et de notre bonheur. En conséquence, cette félicité de Bossuet de voir Dieu éternellement face à face ne répond nullement aux besoins

variés et progressifs que Dieu a déposés dans notre âme ! Ce souverain intelligible de saint Thomas est également une idée vide, intangible, qui ne saurait toucher aux destinées de notre être ! Et cette immobilité contemplative des âmes dans les stalles de cette immense cathédrale, ou sur les gradins de ce ciel étrange, est bien l'expression figurée de toute la doctrine chrétienne, qui glace notre âme dans la peur par ces mornes félicités aussi bien que par ses tortures perpétuelles de notre nature intime.

Ce qui caractérise principalement ces deux dogmes du paradis primitif et du paradis final, c'est, comme je l'ai indiqué plus haut, le bonheur dans l'inertie ; car le bonheur de nos premiers parents consistait à vivre grassement sans rien faire, et celui qui nous est promis pour notre fin brillerait également par l'inaction. Or, comme la paresse engendre la faiblesse et qu'elle est la mère de tous les vices, on peut se convaincre par là que le système chrétien, en inventant ces deux paradis de félicités sans effort, flatte en réalité nos mauvais penchants, nos vices originels, et se méprend complétement sur les vraies intentions divines qui se révèlent incontestablement dans la loi de notre destinée et dans le système de la coercition universelle.

En effet, pour atteindre à cette félicité béate, notre initiative personnelle, l'activité merveilleuse de nos facultés et de nos forces créatrices n'ont aucun emploi, aucune influence. L'âme la plus nulle, la plus sotte, la plus engourdie pourra jouir des mêmes béatitudes que celui qui par ses qualités et sa puissance a exercé pendant sa vie l'influence la plus salutaire sur ses semblables. Comme devant Dieu tous les hommes sont frères,

l'égalité dans le ciel, selon le christianisme, consisterait donc dans la nullité de ses habitants. En réfléchissant sur ce singulier principe final, on doit se demander dans quel but moral Dieu nous a doté d'une façon si prodigieuse; pourquoi possédons-nous des facultés d'une si grande étendue; pourquoi ces qualités si variées, cette spontanéité si féconde, ce courage, cette volonté, cette raison, cette liberté, ce génie? Par quel motif sommes-nous appelés à déployer tant d'activité, à entreprendre tant de luttes, à exercer constamment nos forces et les propriétés de notre âme? En vérité, est-ce dans le but de nous faire passer sous le niveau égalitaire de cette fraternité de la sottise, de l'impuissance et de l'infirmité? Dieu peut-il se trouver satisfait de se faire contempler éternellement face à face par de pareils avortons? Et lui, l'être tout parfait, a-t-il pu mettre « le souverain intelligible » dans une extase de stupide béatitude?

Non, évidemment non! — La grandeur divine nous est un sûr garant de la puérilité de semblables doctrines! Revenons à la vraie science, et ne nous laissons pas troubler l'esprit par la majesté de l'histoire chrétienne. Respectons les beautés de son origine et le souvenir de ses bienfaits accomplis, mais obéissons à la loi du progrès et soyons en tout les fils de nos œuvres, tel que Dieu nous l'a si manifestement imposé. La volonté divine est inscrite dans la création, notre devoir est de nous en éclairer toujours davantage. N'oublions donc pas que notre état actuel était notre destinée, dans le passé, et se trouvera être le passé, dans notre avenir; c'est-à-dire que notre manière d'être est une, que la vie future n'en est qu'un des aspects qui, dans le

principe, ne diffère point de notre origine et que, *par conséquent, notre destinée générale se résume dans le présent, que je crois suffisamment déterminé par cette loi générale : « Tous les êtres sont les moyens de leur propre fin. »*

CHAPITRE XIII

LA LOI MORALE NOUVELLE.

On est convenu généralement qu'il existe une loi morale universelle, indépendante de toute religion; mais il a été prouvé que c'est là une grave erreur, puisqu'il n'y a pas de règle sans but, et que le but de la morale est évidemment de nous aider à accomplir notre destinée. Il est vrai que la morale du devoir prend pour fin le bien en lui-même, c'est-à-dire un but idéal, impersonnel; mais c'est aussi par ce motif qu'elle ne s'est pas emparée du cœur humain, qu'elle est restée en dehors de la réalité et de la vérité, et qu'elle a négligé les soins de notre bonheur et ceux de notre progrès. Sa formule générale : *Fais-ce que dois, advienne que pourra*, et son principe des bonnes intentions, appliqués au pied de la lettre, mettraient même le désordre dans tout l'univers, parce que la conscience privée aussi peu que la science elle-même ne peut déterminer exactement ce qu'est le devoir ni la justice absolue, et parce que la volonté du Créateur, comme il a été démontré, n'a pas été de les faire régner sur la terre, mais ses desseins

sont de nous obliger à être les moyens de notre fin, de nous rendre heureux et progressifs par nous-mêmes. L'origine infime des êtres, leur faiblesse et leur paresse originelles, les besoins qui naissent de l'incarnation, la loi de notre destinée, le système de la coercition et de l'antagonisme, l'existence des cercles vicieux, en un mot, toute l'ordonnance des vicissitudes terrestres rend impossible le règne de cette justice tant implorée; de sorte qu'il est évident que la morale du devoir repose sur de fausses bases, puisqu'elle est prise en dehors de notre destinée générale, c'est-à-dire en dehors d'un principe religieux déterminé. Voilà ce qui me semble avoir été rigoureusement établi.

Il en est encore de même de cette autre maxime morale recommandée par les honorables promoteurs de la morale indépendante : « *Fais à autrui ce que tu veux qu'on te fasse* », maxime qui se prononce comme si chacun savait instinctivement, par simple sens commun, ce qui est bien et convenable pour lui-même : comme si depuis six mille ans nos penseurs, nos philosophes, nos révélateurs n'étaient pas occupés à la solution de ce problème capital de notre existence ! Comme si nos intérêts personnels, nos goûts, nos instincts, nos passions ne nous aveuglaient pas précisément à cet endroit ! Comme si, enfin, nous n'avions pas tous ce vice originel de la faiblesse et de la paresse, cet instinct puissant de l'ordre sensuel, ce besoin indomptable du bonheur immédiat et surtout cette profonde aversion pour tout effort progressif ! Les hommes s'entendent donc parfaitement pour se souhaiter le plus de jouissances et la moindre peine possible, et pour prétendre que l'on respecte leurs goûts, leurs caprices, leurs faux prin-

cipes, leurs vices, leur paresse, leur incapacité, leur orgueil, et leur soi-disant dignité personnelle sans vertu ni mérite. C'est là ce qu'on peut appeler l'opinion publique en morale, et ce qu'implique par conséquent cet aphorisme : fais à autrui ce que tu veux qu'on te fasse !

Les honorables penseurs qui propagent cette morale semblent donc ne pas s'apercevoir que ce principe séduisant flatte nos plus mauvaises passions, puisqu'il tente à rendre heureux les hommes sans en exiger l'accomplissement d'aucun but déterminé, et sans leur ouvrir les yeux sur les causes premières de leurs infirmités morales.

Il est incontestable cependant, malgré ces contradictions, que ce principe moral défectueux, et les conséquences qui en découlent, ne soient en rapport logique avec les idées de sens commun, avec les aspirations les plus intimes de notre âme. Mais c'est, comme je l'ai fait observer, en déterminant les motifs d'un établissement religieux, les vérités du sens commun bien qu'étant des éléments de la science, ne sont pas la science elle-même. Ils ont tous les droits à l'attention d'un moraliste impartial, mais l'on ne peut les recommander comme l'unique source de la vérité. En conséquence, ce second précepte de la morale indépendante : « Fais à autrui ce que tu veux que l'on te fasse » est aussi insuffisant que le premier : « Fais ce que dois, advienne que pourra », pour nous servir de règle dans l'accomplissement de nos destinées personnelles et de guide éclairé pour le gouvernement de la société moderne.

Donc la règle morale, loin d'être universelle et indépendante, est, au contraire, assujettie au but que l'on se

propose d'atteindre dans cette vie-ci et dans celle à venir, et, par conséquent, elle est liée intimement à une doctrine religieuse. C'est ce que nous a prouvé le prestige exercé par la morale chrétienne qui, loin de ressembler à la morale antique, en diffère par son essence religieuse. Le chrétien obéit aux commandements de l'Église pour gagner le ciel, voilà sa raison morale; et si j'ai cru avoir des preuves de son insuffisance et de ses défauts, ce n'est pas parce que cette morale dépend d'une religion; mais parce que les dogmes chrétiens sont pris en dehors des principes providentiels de la création, et que sa morale nous fait par conséquent dévier de notre véritable destinée. Mais étant actuellement démontré que les idées chrétiennes sur notre origine, sur notre destinée présente et sur notre vie future, sont entièrement différentes de la réalité, et que les recherches de la science nous conduisent à un résultat diamétralement opposé, il est évident que la loi morale doit s'en ressentir et recevoir également une nouvelle forme, puisque le principe de notre destinée est modifié.

Cette forme nouvelle peut, d'après les éléments que nous possédons, se résumer en deux mots : *Bonheur et progrès.* Effectivement, et je le répète parce que, à mon avis, c'est là le fond du problème, le bien-être, les jouissances, de quelque nature qu'elles soient, sont favorables à notre âme lorsqu'elles sont conformes au progrès de ses propriétés; mais dès que nos satisfactions morales ou matérielles ont un résultat inverse, elles deviennent immorales et doivent être évitées et combattues. Il en est de même de notre progrès, car tant que nos efforts sont contraires à notre bonheur et nous font souffrir trop douloureusement, ils sont aussi immoraux

et demandent à être modérés... On peut donc prendre en somme pour règle morale, de s'efforcer en toute circonstance à se rendre heureux et progressif, selon des tempéraments dont nous sommes les juges et les agents responsables.

Cependant, pour rappeler dans une proposition unique tous les principes que nous avons établis pendant nos diverses recherches, je crois qu'on doit construire la formule morale générale de la façon suivante :

L'HOMME DOIT, SOUS SA PROPRE RESPONSABILITÉ, S'EFFORCER, EN TOUTE OCCASION, DE SENTIR, DE PENSER ET D'AGIR POUR LE MIEUX SELON SES INTUITIONS IDÉALES, EN VUE DU SUCCÈS, ET DANS LE BUT DE SE RENDRE HEUREUX ET PROGRESSIF.

Cette loi morale est puissante parce qu'elle a sa sanction dans la loi de l'expiation, c'est-à-dire dans cette disposition particulière de notre âme que nous connaissons, et qui consiste à se modifier dans le sens de notre conduite. Chacun sait donc d'avance qu'il se corrompt lui-même en agissant moins bien qu'il ne pourrait; c'est-à-dire que s'il prend trop de bonheur, il est moins progressif, et que s'il est trop progressif, il est moins heureux; et que par conséquent l'abus des jouissances qu'il se permet ici diminuent celles de sa vie future, et que les progrès qu'il fait, s'il en souffre actuellement, le récompenseront dans son existence à venir.

Cette sanction n'est pas *une prescription impérieuse* puisqu'elle respecte le libre arbitre de chacun, mais elle *nous impose pourtant une responsabilité complète* puisqu'elle ne se satisfait pas d'un simple désir moral : « la bonne intention »; mais exige d'abord l'emploi consciencieux de toutes les propriétés de notre âme et de-

mande en sus le succès même de nos entreprises, en tant qu'il peut dépendre de nous. Cette sanction enfin ne se contente pas non plus de la moralité du but, mais nous oblige aussi à l'emploi des moyens les plus honnêtes, les plus sages et les plus habiles, puisque tous nos actes doivent être conformes à notre idéal divin. En conséquence, cette loi morale repousse également ces deux maximes opposées : « Fais ce que tu dois, advienne que pourra » et « Le but justifie les moyens. » Elle exige que tout ce que nous faisons soit entièrement conforme à notre progrès, comme à notre bonheur, et que rien n'en soit blâmable, ni la fin, ni les moyens.

En suivant ce principe moral, l'homme faible comme l'homme fort, le manœuvre comme le millionnaire, l'ignorant comme le savant, le sujet comme le souverain, chacun, dans son cercle d'activité et selon ses moyens personnels, distinguera la conduite qu'il devra suivre, parce que ce principe est aussi simple qu'évident. Cette loi morale ne lui demande effectivement que d'agir pour le mieux possible, selon ses propres forces, tant sous le rapport moral qu'intellectuel et pratique. En agissant ainsi, chacun agira pour le bien autant que la responsabilité lui en incombe ; car il est certain que s'il se conduit avec vigilance, il y exercera toutes ses forces et qualités et les développera en conséquence ; lorsque, au contraire, il ne les y applique pas, elles se détérioreront ; et lorsqu'enfin il agit mal, son âme s'en corrompra encore davantage. *Personne ne pourra donc se tromper puisque la conscience de chacun est suffisamment sensible pour le guider dans cet esprit;* c'est là un avantage pratique fort important.

Mais ce principe moral en possède encore un second,

celui *de ne pas être égal pour tous ;* car il impose aux forts plus qu'il n'exige des faibles, puisqu'il demande à chacun d'agir *selon ses forces*, pour le mieux ; de sorte que les hommes supérieurs par leur caractère et par leurs talents, par leur position et par leur fortune, voient qu'ils doivent, pour s'acquitter dûment de leurs devoirs envers eux-mêmes, se distinguer en toute circonstance conformément à leur supériorité ; et que leur point de comparaison n'est pas dans ce que fait leur voisin, mais dans ce qu'ils peuvent faire, eux, selon leur puissance et leur perfection personnelles.

En conséquence de ces deux précieux avantages de cette loi morale, il résulterait, si elle était généralement enseignée, que personne n'oserait passer sa vie dans des jouissances grossières et sensuelles, ni se contenter d'une oisiveté futile, ni attendre son salut dans les loisirs contemplatifs du renoncement et de la prière, parce que chacun, sachant que toutes ses négligences, ses mollesses, ses vanités et ses brutalité se gravent fatalement dans sa propre essence en caractères indélébiles, ineffaçables par tout autre moyen que par son expiation personnelle, chacun s'efforcera d'éviter tout accommodement décevant et agira pour le mieux en toute occasion et en toute vérité.

L'homme doit, sous sa propre responsabilité, s'efforcer en toute occasion de sentir, de penser et d'agir pour le mieux selon ses intuitions idéales, en vue du succès et dans le but de se rendre heureux et progressif, me semble par conséquent *une loi morale supérieure* à celles qui ont été enseignées jusqu'à présent, parce qu'elle est conforme

1° *A la loi de notre destinée générale* d'être les moyens de notre propre fin ;

2° *A la constitution de notre âme*, puisqu'elle réalise

le développement des propriétés de notre double ordre moral, intellectuel et pratique ;

3° *A la loi de l'expiation*, puisqu'elle nous rend seuls responsables de nos sentiments, de nos pensées et de nos actes ;

4° *A l'ordonnance providentielle des vicissitudes terrestres*, puisqu'elle nous aide à prévenir les effets de la coercition divine, et à nous affranchir de l'influence des cercles vicieux, ou de la puissance du mal ; et enfin

5° *Elle est supérieure à toutes les lois morales connues, puisque d'abord elle peut recevoir son application pleine et entière* sans créer des absurdités ni des impossibilités, *et puisqu'ensuite elle exige de chacun l'emploi de tous ses moyens, c'est-à-dire : plus des forts que des faibles.*

RÉSUMÉ GÉNÉRAL

ET

CONCLUSIONS DOGMATIQUES

Dans le cours de cette étude sur *l'âme et sur ses vicissitudes terrestres*, je crois avoir établi, par une méthode scientifique rigoureuse, qui a consisté, d'abord, à partir de l'unique point de certitude que nous possédons, de l'affirmation de notre personnalité et des quatre notions primordiales de la conscience, ensuite à se servir du sentiment de l'évidence, pour l'observation des faits, et l'étude de leurs rapports, et enfin, à se circonscrire dans la recherche des causes immédiates, sans hasarder la moindre hypothèse spéculative, je crois avoir établi d'une manière irrécusable :

1° *Que la constitution de l'âme renferme deux dualités : la dualité essentielle, force et substance, et la dualité d'aspect, unité et destinée.*

Qu'en ce qui concerne notre *dualité essentielle*, celle-ci donne lieu à *deux ordres* moraux, intellectuels et pratiques. *Le potentiel* qui prend son origine dans notre substance et dans ses propriétés sensibles et étendues, et *le virtuel*, qui la tire de notre force et de ses propriétés actives et inétendues ;

Que la différence du degré de développement de ces deux ordres dans notre âme et la prédominance de l'un ou de l'autre sont les causes de la diversité des caractères individuels et des génies nationaux, et que le degré de virtualité générale qui en résulte pour chacun est l'origine de la valeur personnelle et du degré de la civilisation nationale ;

Qu'en ce qui se rapporte à *notre dualité d'aspect*, j'ai d'abord établi que *notre unité et notre destinée* se confondent dans notre manière d'être, et que nous nous formons et nous réalisons à chaque instant. Cette proposition a été démontrée par notre origine infime, par la loi de notre destinée et par la loi du progrès et de l'expiation ; de sorte qu'il en est devenu évident que nous sommes créés pour devenir heureux et progressifs par nos propres efforts.

2° Je crois encore avoir établi que *le milieu terrestre où nous sommes placés*, est entendu de telle façon qu'il renferme les éléments nécessaires à notre progrès et à notre bonheur ; et que de plus il constitue un système actif et incessant de coercition, qui, par suite de notre incarnation et des besoins qui en résultent pour nous, stimule notre sensibilité, provoque notre initiative et force l'épanouissement de notre être sous toutes ses faces. En conséquence, il devient également manifeste que *l'organisation des vicissitudes terrestres confirme ce que nous révèle l'étude de l'âme sur le but de notre destinée générale de bonheur et de progrès par nos efforts personnels.*

Si donc l'on emploie ces données scientifiques pour résoudre le problème religieux, resté en suspens depuis la révolution française. il semble que l'on devrait trans-

former les dogmes chrétiens si légitimement attaqués et les remplacer comme suit :

1° Le dogme sur la création directe du premier couple dans le paradis terrestre à l'état d'innocence; par

Le dogme de la création infime dans l'état de faiblesse et de paresse originelles.

2° Le dogme du péché originel, de l'anathème du Père éternel, de la condamnation à perpétuité de toute la postérité d'Adam à la misère, au travail, et à l'obligation des bonnes œuvres, par

Le dogme de la destinée générale d'être les moyens de notre propre fin, et du système de la coercition providentielle de l'incarnation successive, afin de nous obliger nous rendre heureux et progressifs par nos propres œuvres.

3° Les dogmes du ciel et de l'enfer, du jugement dernier, de la vertu de la rédemption, du salut par la foi, par la grâce divine et par l'intercession du Christ, de la Vierge et des Saints ; par

Le dogme du développement toujours plus élevé et plus digne de notre âme par ses propres efforts, de son sort toujours plus enviable dans des sphères toujours plus magnifiques et de la loi de l'expiation.

4° La morale de contrainte, de charité imprévoyante, d'amour arbitrairement imposé, d'humilité systématique et de renoncement absolu ; par

La morale qui consiste à nous efforcer en toute occasion, sous notre responsabilité personnelle, de sentir, de penser et d'agir pour le mieux selon nos intuitions idéales, en vue du succès et dans le but de nous rendre heureux et progressifs.

Car ce n'est qu'à la condition de cette transformation

radicale de l'enseignement religieux, que celui-ci sera mis à la hauteur des découvertes scientifiques faites depuis dix-neuf siècles; qu'il combattra de nouveau avec succès l'esprit d'indifférence et d'hostilité religieuse qui naît inévitablement de l'état arriéré et mystologique des dogmes chrétiens ; et qu'il servira à moraliser les hommes, à assurer leur bonheur et leur progrès présents et futurs, à rétablir l'ordre dans la famille et à consolider la société moderne si profondément troublée par ce siècle de bouleversement. C'est ce que nous allons constater avec plus d'évidence encore en examinant le problème de l'ordre social, en étudiant les lois qui le gouvernent providentiellement, et en déterminant celles qui devraient y être établies; car jusqu'à présent nous ne nous sommes occupés que de l'âme et de ses vicissitudes personnelles.

FIN DU LIVRE DEUXIÈME.

LIVRE TROISIÈME

DE L'ORDRE SOCIAL

CHAPITRE I[er]

DU CORPS SOCIAL

Des études que nous venons de terminer sur la constitution de notre âme et sur l'influence providentielle que le milieu terrestre exerce sur nous, on est autorisé à conclure, à mon avis, que notre passage ici-bas a pour but de nous rendre, à la fois, heureux et progressifs par nos propres efforts. Mais les conditions de notre existence ne se bornent pas simplement à notre personne; il ne nous est pas permis de nous concentrer uniquement sur nos intérêts individuels. Par suite des dispositions providentielles,nous vivons dans un ensemble de choses que nous n'avons pas fait, auquel nous n'avons ni contribué, ni consenti, et qui nous entraîne dans un tourbillon de circonstances, de relations et d'activité, malgré notre volonté et nos intentions. Cet ensemble de choses, institué par le Créateur, est ce qu'on appelle la société; il commence à la famille, s'étend à la cité, à la nation, à l'humanité pour comprendre même toutes les autres créatures. En conséquence de cette ordonnance divine de la vie terrestre, nous nous trouvons dans l'o-

bligation de subir des rapports incessants avec une multitude illimitée d'êtres qui nous sont étrangers, et *c'est l'étude de ces rapports qui est le complément inévitable de la science morale et religieuse.*

En entrant dans ce nouvel ordre d'observations l'on est donc frappé, avant tout autre fait, de ce que la vie de société s'impose à nous sans que nous puissions nous y soustraire, ni nous y opposer, à moins de détruire l'espèce humaine, avec toutes les autres populations terrestres.

Ce fait primordial et incontestable nous oblige par conséquent à considérer la société comme existant par elle-même, et cela quel que soit son état intérieur : qu'elle soit en ordre ou en désordre, en paix ou en guerre, en démocratie ou en tyrannie, à l'état sauvage ou civilisé. Le principe fondamental de la science sociale et politique se présente ainsi de lui-même à notre esprit; et pour le considérer comme tel, il n'est point nécessaire d'en rechercher l'origine, ni la raison d'être ailleurs que dans les desseins du Tout-Puissant. Le corps social, s'affirmant pour ainsi dire de la même façon que tout autre être, n'a donc nul besoin d'être prouvé, ni démontré; il est à accepter comme fait inéluctable et point de départ de la science sociale. C'est ce que l'immortel auteur de l'*Esprit des Lois* avait déjà remarqué, puisqu'il a dit : « *La société est un fait qui se reproduit dans toutes les vicissitudes de la vie de l'humanité, et par ce motif elle est la loi de l'humanité !* »

Ce principe fondamental de l'ordre social est digne de toute l'attention du philosophe et du législateur, puisqu'il implique comme conséquence rigoureuse :

1° Que *l'ordre social et politique* n'est pas une con-

vention, ni un pacte, ni une association consentie;

2° Qu'il n'est pas davantage un multiple de l'individu; mais qu'*il est bien une espèce d'être collectif autonome, ayant ses intérêts propres, qui doivent être établis et défendus pour eux-mêmes, indépendamment d'aucun consentement individuel.*

Ce principe de l'ordre social est précis et inévitable, bien qu'il soit en désaccord manifeste avec les théories libérales et démocratiques de la Révolution, qui regardent l'Etat comme une association librement contractée. Il n'est pas davantage d'accord avec le principe du droit divin, comme nous le verrons plus tard; mais il est l'expression de la loi sociale primordiale, qu'il faut admettre, telle quelle, sans réticence aucune.

Cela posé, remarquons qu'en tout ce qui existe par soi, et qui n'est ni un attribut, ni une abstraction, on découvre inévitablement plus d'un principe constitutif; car tout ce qui est, est concret de sa nature, et possède comme l'être ses quatre éléments primordiaux et catégoriques. La réalité des choses n'est possible qu'à cette condition. *Le corps social, bien qu'il ne soit pas un être véritable, possède donc néanmoins son principe d'unité, son principe substantiel, son principe virtuel et son principe de modalité, qui tous doivent contribuer à sa constitution normale, et qui, s'ils sont méconnus soit isolément, soit dans leur ensemble, entretiennent un malaise inévitable dans la société, et deviennent avec le temps des causes de trouble, de guerre et de révolutions.*

Pour étudier le problème social avec fruit, il faut, par conséquent, l'envisager sous ses quatre aspects inévitables, et qui sont fort connus, puisqu'ils se sont déjà présentés séparément à l'esprit de nos publicistes, et

qu'ils les ont divisés en autant d'écoles respectives.

Ainsi 1° le principe efficient de l'*unité* sociale se trouve dans le principe *patriarcal* ou de la famille, dans le principe des *nationalités* et dans celui de l'*humanité*.

2° Le principe *susbtantiel* de la société est celui de la *solidarité*, car c'est lui qui rassemble et donne de la consistance à l'ensemble du corps social, quelque nombreuses qu'en soient les populations.

3° Le principe *virtuel* de la société est celui de la *liberté individuelle*, puisque c'est par l'initiative personnelle de chaque membre, que la vie se répand dans tous les rangs de la société et dans toutes les branches de l'activité humaine;

Enfin 4° le principe de la *modalité* sociale, celui qui règle la manière d'être de la société et qui l'organise, est la *loi du plus fort*, c'est-à-dire *celle de la supériorité*; car nulle organisation active n'est possible sans une autorité vivante et initiatrice.

Ce sont ces quatre principes qui tous indistinctement doivent concourir à la prospérité du corps social, et qui sont par conséquent les divers points de vue où nous allons nous placer pour nous mettre à même d'en déterminer l'organisation normale.

CHAPITRE II

DE L'UNITÉ SOCIALE

LA FAMILLE, LA NATION ET L'HUMANITÉ

L'unité générale de la société résulte évidemment du concours harmonique de tous les éléments d'activité qui s'agitent en elle, pour la satisfaction des besoins moraux et des intérêts matériels de ses membres. Ces éléments, quelque nombreux et variés qu'ils soient, se groupent sous les quatre catégories de faits indiqués ci-dessus. C'est là l'ensemble du problème. Tandis que le *principe efficient* de cette unité, celui qui a servi à sa constitution depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, a été le *principe patriarcal* ou *la Famille.*

La famille a été incontestablement le principe fondamental non-seulement du système patriarcal antique, mais encore de ses dérivés : de la tribu, du clan, de la gent, de la féodalité et de la monarchie même; car les souverains qui, appuyés sur des baïonnettes, disent dans leur orgueil : « l'État c'est moi, » s'imposent à leurs peuples et obligent tous leurs sujets à ne respirer que pour l'avancement de leurs intérêts personnels, et de celui de leur dynastie. Ces souverains se conforment

donc évidemment au système patriarcal porté à sa plus haute puissance.

Les abus engendrés par cette sujétion d'habitants de vastes contrées, ont été cruels d'abord, car ils les ont livrés, pieds et poings liés, à la cupidité insatiable de quelques hommes; et dépravant ensuite, parce que ces hommes, entourés de toutes les douceurs de la terre, se sont corrompus à la longue, eux et leurs courtisans, dans la possession de tant de puissance et de fortune souvent imméritée.

La révolution française s'est faite dans le but de ruiner ce pouvoir monstrueusement égoïste, et d'y porter un remède radical. Mais le parti révolutionnaire, en renversant le trône et en établissant la république démocratique, crut changer de système en mettant le peuple sur le trône, en exploitant l'ordre social à son profit, et en lui assujettissant les supériorités sociales. En réalité, il déplaça seulement les abus, sans modifier le principe, avec l'anarchie pour satellite au lieu de courtisans. L'intérêt de tous a remplacé l'intérêt d'un seul, mais le corps social y reste sacrifié dans l'un et l'autre cas. Les familles plébéiennes qui gouvernent, ou plutôt qui essayent de gouverner par la majorité, ne sont de fait que la petite monnaie du tyran et de sa progéniture, et le peuple souverain est tout aussi despotique, aussi corruptible et aussi facile à tromper par ses flatteurs qu'un prince et sa cour sur les intérêts véritables de l'unité sociale.

En effet, le système démocratique, malgré les protestations de ses partisans, ignore le peuple sous son point de vue unitaire, c'est-à-dire la nation, puisqu'il se fonde uniquement sur les droits de l'homme. Il ne

constitue donc que le citoyen, en lui reconnaissant des droits de souveraineté imprescriptible, et non pas le corps social. Ce principe pose l'individu et non la société, puisqu'à son point de vue l'unité sociale est un multiple de l'individu, et non un corps unique qui a ses intérêts et ses conditions d'existence particulière, et dont les membres sont solidaires et inséparables. Pour le démocrate, dix, cent, mille, des millions d'individus s'associent et forment le peuple souverain. Dans ce nombre, il admet des individus de toutes les nations, des Nègres et des Blancs, des Chinois et des Arabes, et la souveraineté de ce peuple, diapré comme un habit d'arlequin, est sacrée pour lui comme un dogme révélé !

Nous savons actuellement, je pense, ce que c'est que le génie d'une nation, et quelle différence de civilisation résulte inévitablement de la différence des races et des propriétés de leur virtualité respective. Nous pouvons par conséquent nous former une idée de cette *olla podrida*, d'une démocratie dans toute sa pureté humanitaire, si jamais elle pouvait se fonder avec cette égalité fraternelle, universelle. Cette expérience se fera peut-être dans la libre Amérique ; mais en attendant, le principe dissolvant et antisocial du droit individuel a déjà fait ses preuves dans les quelques républiques qui se sont fondées sous son invocation : chacune d'elles en a fait l'expérience à son détriment, car les deux républiques françaises et celle des Etats-Unis ont chacune dû combattre ce droit de l'indépendance individuelle pour sauver leur propre existence et sacrifier le droit imprescriptible à la nécessité de l'unité de la patrie. Le fédéralisme, issu de

notre première république, alla droit à la guillotine, le socialisme de notre seconde fut massacré sur les barricades, et la sécession de la troisième périt, après une longue résistance, par l'épuisement des combattants !

Toutefois, d'où vient à ces démocrates ce violent amour pour l'unité sociale ? Personne ne le sait, car elle n'est pas, dans tous les cas, renfermée dans le principe des droits de l'homme. Cependant sans posséder de principe correspondant, nos libres républicains n'ont point hésité à sacrifier leur dogme sacré, pour sauver cette unité, malgré leur fétichisme pour le droit individuel, et ont privé de nombreux citoyens de l'exercice de leur liberté de s'associer comme bon leur semblait. Or, un dogme imprescriptible, violé par ses propres adorateurs, n'est évidemment plus à considérer par personne, ni pour sacré, ni pour imprescriptible. Il n'est même plus besoin d'en démontrer l'insuffisance, car les unités nationales sauvées par sa défaite sont la protestation la plus manifeste contre ce dogme prétendu souverain de la démocratie.

Le principe de l'unité est un principe de sens commun, autant qu'un principe rationnel ; il naît dans notre âme, puisque nous sentons que si nous n'étions pas une unité personnelle, nous n'existerions pas. Par analogie nous comprenons également que toute chose, et notamment la société, ne saurait exister sans unité ; et c'est par cette raison que nos plus fougueux républicains défendent à outrance l'unité des républiques, quoiqu'ils se contredisent. Robespierre, comme Cavaignac et comme Lincoln, était dans le vrai en combattant les partisans de l'indépendance individuelle ; mais alors

que les docteurs en droit imprescriptible nous disent comment, sans palinodie, sauvegarder la dignité de leur citoyen devant la majesté de l'unité du corps social; et par quels motifs, ils encouragent, provoquent et autorisent l'exercice du droit individuel, quand ils le proscrivent et le combattent mortellement lorsqu'il s'affirme et qu'il prétend s'exercer en pleine liberté?

Cette contradiction dans le système libéral ou républicain est donc manifeste, et ne peut engendrer que des malheurs publics, dès que les événements se compliquent et sortent de leur placidité ordinaire, ainsi que j'aurai encore l'occasion de le préciser davantage dans la suite. Cette contradiction prend son origine dans l'état concret de la réalité, qui dans son unité générale comprend plusieurs principes. Ainsi le principe de la liberté individuelle est l'origine de la *vie* sociale, mais non pas l'origine de l'*unité* sociale. Celle-ci prend sa source en elle-même, d'abord, et dans ce cas elle est fatale et s'impose comme le destin, ainsi que le témoigne l'histoire de toutes les républiques. Ensuite elle la prend dans le principe actif et vivant de la famille, de la nation et même de l'humanité, et alors c'est par l'intervention et sous la direction de l'homme ou du droit de la force. Dans tous les cas, ce principe de l'unité sociale est inévitable, puisqu'il s'impose de lui-même, s'il n'est pas reconnu, et s'il ne trouve pas sa place dans l'organisation politique établie.

Mais jusqu'à présent les hommes ont confondu l'intérêt de l'unité sociale avec l'intérêt d'une famille, ou de plusieurs ou de toutes celles que renferme l'État. C'est par ce motif que le principe de famille nous a régi jusqu'à ce jour sous toutes ses formes, car le système démo-

cratique des droits de l'homme n'est, comme je l'ai dit, que le remplacement de l'intérêt d'un seul par l'intérêt de tous. Il ne s'éloigne pas à proprement parler du principe de la famille et ne présente, par conséquent, aucune doctrine sociale nouvelle. Or, le principe patriarcal, à quelque genre qu'il appartienne, tire ses avantages comme ses inconvénients de l'étroitesse de l'intérêt qu'il représente. Un roi s'inspire naturellement du sien et oblige tous ses sujets à obéir à ses vues personnelles ; les citoyens suivent aussi leurs intérêts propres, et obligent autant que possible l'État à ne se guider que d'après les leurs. De plus, comme toutes ces personnalités ont leurs vices originels, leurs faiblesses, leurs paresses et leurs sensualités exigeantes, on peut en conclure à quel abaissement sont réduits tous les intérêts supérieurs du corps social, qu'il soit régi par la monarchie, par l'aristocratie ou par la démocratie. Dans ces formes politiques, l'ordre social est nécessairement frustré de son autonomie : rois et citoyens l'asservissent à leur fantaisie, et cherchent à en tirer le plus de profit possible, tout en lui faisant le moins de sacrifices.

Les princes pressurent leurs peuples autant que ceux-ci le supportent, font la guerre pour agrandir leurs États, et pour doter leurs fils et leurs filles, donnent en spectacle leurs mœurs dissolues, et encouragent le luxe, les folies et le désœuvrement. Les citoyens, dans leurs petits cercles d'existence, cherchent également leurs avantages, lorsqu'il sont au pouvoir ; ainsi, ils ne demandent que leur bien-être personnel, refusent par égoïsme et par mollesse leurs subsides et leur sang pour soutenir l'honneur national, se divisent et se combattent sur des questions de douane, de chemin de

fer, ou se partagent encore en partis hostiles pour faire prévaloir les intérêts des uns ou des autres. Mais l'unité sociale est en principe le moindre des soucis des rois et des citoyens; ils ne s'en émeuvent que lorsque le péril devient trop manifeste, et alors il est souvent trop tard pour éviter la guerre civile!

Le principe de la famille, puissant et avantageux pour une société peu civilisée, puisqu'il intéresse les chefs de famille aux intérêts généraux, devient donc un obstacle au progrès social, dans les pays avancés où l'intérêt général doit, sinon primer les intérêts personnels du prince et des particuliers, au moins marcher de pair avec eux et être respecté et protégé pour lui-même.

De nos jours a surgi une idée plus féconde et plus belle que le système patriarcal et ses dérivés : monarchie ou démocratie. C'est celle de reconnaître la *Nation* comme unité sociale et politique. C'est-à-dire de limiter les États selon le groupement des individus d'après leur affinité naturelle, leur caractère général et leur génie collectif. Ce principe nouveau a pris rapidement faveur dans l'ordre politique, non-seulement chez les écrivains et les théoriciens, mais aussi dans l'esprit des hommes d'État, auxquels il a souvent suggéré une solution avantageuse dans des cas douteux. Effectivement la nationalité est un principe social véritable, puisqu'elle s'affirme d'elle-même dans chacun de nous, de manière que personne ne peut s'y tromper, et puisqu'elle est un moyen naturel de déterminer les limites des États, sans froisser la susceptibilité des souverains ni des peuples. Les nations ne se confondent donc pas quelles que soient la variété et la quantité des individus qui les composent, parce que ceux-ci possèdent une trop grande similitude dans

leur manière de sentir, de penser et d'agir pour ne pas se froisser aisément de la manière de sentir, de penser et d'agir des autres, et pour ne pas se distinguer entre eux soit par amour-propre, soit par leurs instincts, leurs mœurs et leurs coutumes. Cette diversité est tellement invétérée, que les nations qui réussissent à vaincre et à en soumettre d'autres, se trouvent par ce motif dans une opposition constante avec leurs nouveaux sujets, et éveillent à chaque instant, malgré elles, des antipathies naturelles. C'est par ce motif que plus les nations sont énergiques et civilisées, et plus la conquête en devient une cause de faiblesse pour les vainqueurs, et si la conquête dépasse une certaine proportion, elle peut même servir à compromettre leur propre caractère et les asservir moralement à leur nouvelle conquête.

Telle fut, par exemple, la conséquence de la victoire des Francs sur les Gallo-Romains, car au bout de quelques siècles l'originalité franque avait disparu du sol français. Les Normands de même furent francisés après leur arrivée en France, mais imposèrent pourtant ensuite une partie de leur civilisation et de leurs mœurs aux Anglo-Saxons et aux Danois de la Grande-Bretagne. Les Romains civilisèrent par contre les Gaulois et les Ibères au point de leur enseigner leur langue, et n'éprouvèrent, à ce sujet, après leur victoire, que peu de résistance de la part de leurs nouveaux sujets, par la raison que leur génie respectif avait de grandes analogies.

Aujourd'hui il n'en est plus de même dans nos pays occidentaux, où les cinq nations principales possèdent une civilisation presque égale et un génie suffisamment accentué, pour offrir une résistance insurmontable à toute conquête entre elles. On ne comprend réellement

pas ce que la France, par exemple, pourrait gagner à la conquête d'une partie de l'Angleterre, de l'Allemagne, de l'Italie ou de l'Espagne ; mais on sait fort bien ce qu'elle pourrait y perdre en sécurité, en rapports commerciaux et en solidité financière. L'histoire récente de la domination de l'Autriche sur une partie de l'Italie est une preuve des inconvénients attachés de nos jours à une souveraineté antinationale. La réunion à la France de l'Alsace et de la Lorraine allemandes est, il est vrai, une exception à cette règle politique du respect des nationalités ; mais l'attachement incontestable de ces provinces à leur nouvelle patrie, tient à des circonstances locales et à la différence dans l'ordre politique de l'Allemagne et de la France, qui est tout à l'avantage de cette dernière. Les Allemands d'abord ne s'aiment point entre eux, et l'Alsacien déteste le Souabe comme celui-ci le Prussien ; puis l'Allemagne ne jouit intérieurement d'aucune grandeur politique. Le Français, au contraire, est facile à vivre, son génie est supérieur au génie allemand, et les conditions politiques de la France sont également plus favorables. Ces provinces frontières ne sauraient donc plus hésiter aujourd'hui dans leur choix, puisque leur union est déjà cimentée par deux cents ans de conquête, et par la confraternité de cent batailles.

Cependant si la balance allait incliner un jour en faveur de l'Allemagne, et que la France pût déchoir de sa fortune, est-on réellement assuré que l'Alsacien d'alors ne se souviendrait pas que le sang allemand coule dans ses veines? Or, il n'y aurait, ce me semble, rien de plus naturel ; et c'est là évidemment un événement qui serait très-excusable, mais qui n'arriverait pourtant pas dans une province de pur sang français ;

celle-ci resterait française de cœur et d'intérêt, dans la mauvaise comme dans la bonne fortune. Dans ce cas éloigné, improbable sans doute, le principe des nationalités recevrait néanmoins une nouvelle consécration, et cet événement prouverait que l'unité de race est le lien le plus sûr pour la constitution solide et immuable des nations supérieures.

Quant aux autres nations plus ou moins inférieures, le principe des nationalités ne semble pas devoir leur être très-favorable puisque les conditions indispensables à une institution véritablement nationale leur manquent, au moins en partie. En effet, pour qu'un peuple puisse se constituer selon le principe de la nationalité, c'est-à-dire contribuer spontanément par la plupart de ses membres à la prospérité commune, il faut que chacun d'eux possède assez d'initiative pour pouvoir être considéré de sa personne comme ayant sa valeur au point de vue de la communauté. Il faut qu'il soit capable de se poser de lui-même, de faire preuve de son propre mérite et de se faire accepter de la sorte par ses concitoyens. Il faut donc que chacun pour être membre d'une nation libre se crée une situation personnelle, et sache conduire ses intérêts avec intelligence; c'est-à-dire qu'il soit au moins, bon ouvrier, artisan habile, cultivateur éclairé, homme honnête, laborieux, rangé et bon père de famille. Il faut de plus que dans le nombre il y ait des hommes distingués dans chaque branche, qui soient assez supérieurs au grand nombre, pour pouvoir l'éclairer, le guider et lui servir d'exemple, de patron ou de protecteur. Il faut enfin qu'il y ait des capacités exceptionnelles qui puissent créer et gérer de grandes entreprises, administrer le pays, gouverner l'Etat, et re-

présenter dignement les intérêts généraux de la nation dans les arts, dans les sciences et dans l'industrie. C'est à ces conditions seulement qu'un peuple peut fonder sa constitution sur le principe de la nationalité ; puisque ce n'est que de cette manière d'abord que chacun contribue avec intelligence et persévérance à l'ensemble de la prospérité sociale, et possède une valeur personnelle au point de vue de l'unité ; et puisque ensuite ce n'est que de la sorte que la nation trouve en elle-même les éléments nécessaires à tous les services publics et privés. Telles sont les conditions que l'on trouve réunies dans nos cinq nations occidentales dont les populations possèdent en eux un trésor d'activité, d'intelligence et de moralité, autant dans les travaux vulgaires que dans les spécialités supérieures.

Mais ce principe de constitution sociale rencontre des obstacles insurmontables chez les races moins avancées, où il y a défaut de supériorités réelles, et manque d'initiative, d'activité, et de moralité dans toutes les classes. Tel est peut-être déjà l'état des races slavonnes, magyares et tchèques, qui se sont groupées autour de l'Autriche et qui ont besoin de recevoir au moins la direction supérieure d'une race plus capable. En Pologne aussi les éléments d'un gouvernement fort et habile ont toujours manqué, et la population ne s'est jamais fait remarquer d'une façon sensible par son activité, sa conduite et son initiative créatrice. En Russie, en Chine, en Arabie et en Nigritie, les éléments nécessaires à une organisation nationale sont encore moindres, et dans ces races d'esclaves, de barbares et de défaillance intellectuelle et morale, le système patriarcal paraît seul de mise, pour en former des États de quelque puissance.

C'est que, dans un État organisé d'après le principe national, il importe que chacun soit en réalité une partie utile, nécessaire à l'intérêt général. Une multitude sans initiative, sans activité, ni industrie, qui ne crée et ne fait rien ou presque rien par elle-même comme la plupart des nègres ou de mougiks, une multitude de ce genre est à peu près inutile au pays et à elle-même, si on la laisse libre de ses actes ; le bambou et le knout ont seuls la vertu de lui faire employer ses forces, appliquer son intelligence, et rendre quelque service à l'ordre social. Le système patriarcal peut donc seul tirer parti de ces populations arriérées dans leur intérêt propre aussi bien que dans celui du pays en général. Il en est de même d'une race violente et indisciplinable, qui ne sait que détruire, voler et molester ses voisins comme l'Arabe, et qui ne possède pas suffisamment d'hommes supérieurs capables de contribuer à la constitution d'un État régulier. Telle est donc la distinction à établir dans le choix de la forme qui convient à l'unité des peuples.

Le principe politique national est d'ailleurs un principe impersonnel qui, pour être respecté, a besoin d'être compris par le prince comme par le simple particulier; car l'unité ne s'en constitue que parce que chaque membre y remplit honnêtement sa fonction, sans qu'elle ait besoin de lui être imposée, ou qu'il soit nécessaire de le surveiller lui-même. Dans ces conditions le souverain défend les intérêts généraux de la société, ses conseillers partagent avec lui les mêmes devoirs, et les simples citoyens ont leur utilité sociale selon la valeur et le mérite de leur profession. *Donc, dans le système national c'est sa part à l'intérêt général qui pose l'individu, et non l'individu multiplié qui constitue la nation*.

Ce système par ce motif n'est applicable qu'aux fortes races, où chacun a pour ainsi dire un certain mérite; tandis que dans celles où les différentes fonctions sociales sont mal remplies, le système patriarcal est seul à introduire avec avantage.

Tels me paraissent être les caractères distinctifs de l'ancien système social dont la famille est la base, et du nouveau dont la nation doit le devenir, puisqu'aujourd'hui chacun se sent une valeur propre et demande qu'elle soit reconnue dans l'État. Ce sont donc les conditions inhérentes à ce dernier système que je vais essayer d'examiner dans ce qui va suivre, car c'est lui qui évidemment est appelé à servir de fondement à la société moderne. Dans l'avenir, la science sociale s'appuiera peut-être sur *le principe humanitaire*, car l'humanité, est également une idée d'unité, comme déjà quelques esprits l'ont prévu. Mais comme l'avénement de cette utopie semble devoir se faire attendre encore fort longtemps, je me borne ici à indiquer ce troisième principe simplement pour mémoire. *Toutefois quel que soit le système qui prévaut dans l'organisation politique d'un pays, il est certain que l'unité sociale est à considérer dans la science, comme un principe catégorique*, sui generis, *qui ne découle d'aucun autre, et qui, s'il n'est pas constitué et représenté virtuellement dans l'État, viendra s'imposer de lui-même par la nécessité des circonstances, parce que celles-ci y naîtront fatalement par suite de son absence. Or l'unité efficiente du corps social est évidemment représentée par la famille*, ou *par la nation*, ou *par l'humanité.*

CHAPITRE III

DE LA SOLIDARITÉ SOCIALE

La solidarité entre les hommes est une idée moderne, par le sens rigoureux que l'on y a attaché dans nos temps de réforme. Jésus-Christ, il est vrai, a prononcé, il y a déjà près de deux mille ans, le mot touchant de fraternité, sans peut-être en approfondir toutes les conséquences. Il était toutefois loin de l'entendre d'une façon pratique, et ne l'a comprise que dans le sens mystique de l'égalité des hommes devant Dieu. Avant lui les Stoïciens et les Cyniques avaient également enseigné la fraternité humaine, parce qu'ils nous supposaient tous comme participant de la même intelligence, et comme prélevant à titre égal sur la nature divine. Mais c'était encore là une solidarité plutôt spéculative que réelle. En 1793 nos législateurs révolutionnaires sont allés plus loin, ils ont prétendu réaliser socialement cette idée séduisante de la fraternité et l'ont placée en tête de leur constitution. Mais quelques efforts qu'ils fissent, et quelque violence qu'ils employassent pour implanter dans les mœurs leur système « de l'éga-

lité, de la fraternité ou de la mort » la nation n'en a recueilli qu'une amère et funèbre déception.

De nos jours des écoles philosophiques ont poussé cette idée de la solidarité jusqu'à ses extrêmes limites, en avançant que l'humanité est un être collectif, réel, dont le sort consisterait à vivre heureux sur la terre et à y progresser en s'y renouvelant sans cesse. Cette doctrine fondée sur des apparences, et inspirée par le panthéisme, ne s'est jamais laissé arrêter dans ses subtilités par l'expérience psychologique. Elle n'a pas compris que notre affirmation personnelle oppose une barrière infranchissable à toute espèce d'ontologie hypothétique, et que le sens commun ne consentira jamais à nous dénier notre indépendance effective et finale.

La solidarité que tout observateur intelligent reconnaît exister parmi les hommes, ne doit donc pas être considérée comme essentielle ; elle est uniquement circonscrite à nos vicissitudes terrestres, et ne concerne que nos destinées actuelles. Elle rentre ainsi dans la solidarité générale qui embrasse toutes les créatures, quelque infimes qu'elles soient, mais dont la dépendance réciproque sous ce rapport est de la dernière rigueur. Effectivement il a été ordonné que les forces et les dépouilles des êtres inférieurs sont indispensables à l'existence et au bien-être de leurs supérieurs ; et l'homme surtout a besoin de végétaux et d'animaux de tout genre pour vivre et pour se procurer sa subsistance et ses agréments. Il les utilise vivants ou morts, et son empire sur tous les règnes et sur toutes les espèces est si étendu, que s'il juge que l'extermination de l'une d'entre elles lui soit nécessaire, rien ne saurait l'arrêter dans son sinistre projet. Encore l'homme, voulût-il par générosité renoncer à cet

empire sanglant, voulût-il respecter la vie des animaux, qui, après tout aiment comme lui à vivre heureux, et, comme lui, ont une âme et une destinée éternelle, il ne le pourrait pas sans compromettre son existence propre, son activité, son bien-être et l'ordre même de la nature.

La triste destinée des animaux faibles qui servent de pâture aux forts, et celle des espèces qui sont sacrifiées à l'homme, prouve virtuellement que toutes les populations du globe sont, par la volonté créatrice, liées entre elles par une solidarité commune, dont semblent surtout profiter les animaux supérieurs. Cependant, pour entrer plus avant dans les vues providentielles, remarquons que cette appropriation des existences animales à notre usage, n'est point uniquement à notre bénéfice, mais qu'en partie il l'est aussi à celui des victimes elles-mêmes. A cet effet nous n'avons qu'à nous rappeler ce qui a été dit, à propos du système de la coercition providentielle. Car tous les êtres, exerçant leurs forces et leurs qualités dans les difficultés de leur existence présente, se développent, et perfectionnent aussi bien leur essence animique dans le malheur que dans le bonheur. Les victimes sur la terre font même plus de progrès que leurs bourreaux, puisque c'est dans l'adversité que notre âme se trempe, et non dans les plaisirs et les satisfactions sensuelles et égoïstes.

L'homme d'ailleurs a appris par expérience que lorsque la végétation est forte et abondante les animaux prospèrent, et que lorsque ceux-ci sont en bon état sa propre existence est assurée ; tandis que s'il néglige les soins de la culture et qu'il laisse dépérir les animaux, sa fortune en souffre, et son bien-être s'en trouve menacé. Nos cultivateurs, nos savants, nos hommes d'Éta

s'appliquent, en conséquence, à l'amélioration des races utiles et au perfectionnement de l'agriculture; de sorte que dans son intérêt propre, l'homme s'occupe activement de la prospérité des plantes et des bêtes, et leur rend de cette manière service pour service. Une grande partie de nos animaux domestiques reçoivent même dans ce but intéressé une véritable éducation morale et intellectuelle, puisque nous les initions à une foule de pratiques qu'ils ignoreraient s'ils étaient abandonnés à eux-mêmes. En conséquence, leurs essences animiques profitent de cette sujétion pour améliorer leurs destinées futures, et les rigueurs de la solidarité ne sont donc point infligées à ces animaux sans nulle compensation.

En passant de la solidarité générale des êtres à celle qui est particulière aux hommes, on remarquera que celle-ci n'est pas moins incontestable, ni moins rigoureuse. La seule différence qu'il y ait entre les deux, c'est que la nôtre s'exerce à un niveau plus élevé et sous des aspects plus variés. Cette solidarité est néanmoins d'autant plus évidente que notre isolement complet est impossible et ne pourrait se maintenir en partie que si chacun de nous habitait une contrée dépeuplée, où l'on ne rencontrerait son semblable qu'à de grandes distances. C'est ainsi que vivent par exemple les *squatters* dans les prairies de l'Ouest américain ; et encore viennent-ils échanger de temps à autre, sur les limites des terres habitées, les produits de leur chasse contre du plomb, de la poudre et quelques hardes indispensables. Mais la vie de chasseur ne saurait convenir à tout le monde, puisque si chacun voulait chasser, personne n'achèterait les produits, ne fondrait du plomb, ne fabriquerait de la poudre, ni ne confectionnerait des

hardes. La variété de nos besoins nécessite évidemment le concours de notre prochain, et plus une nation est avancée, puissante et civilisée, plus elle se voit contrainte de multiplier les rapports entre ses membres et d'étendre ses relations.

L'humanité, en effet, est constituée de telle façon que ses goûts se multiplient, ses besoins se raffinent, et ses exigences s'accroissent, à mesure qu'elle se civilise et se perfectionne. De sorte qu'en même temps qu'une race sent, comprend et fait mieux les choses, son ambition grandit, ses entreprises s'étendent et sa volonté devient plus impérieuse. Ainsi, l'on ne verra jamais les sauvages sentir le besoin d'aller conquérir les pays policés, ni les barbares tenter d'imiter les arts et les sciences des races supérieures. Il n'y a que les peuples civilisés qui se soient répandus sur les mers, aient fondé des colonies et perfectionné leur savoir et leurs mœurs selon l'exemple des nations plus avancées qu'eux. Aujourd'hui, par suite du développement des richesses et des connaissances, notre planète a été sillonnée en tous sens par de hardis navigateurs et des pionniers infatigables, et la solidarité de toute la population du globe en est devenue manifeste, puisque nos rapports politiques et commerciaux se sont définitivement étendus tout autour. Dieu a effectivement réparti les productions terrestres de telle façon que les produits utiles et nécessaires à ses habitants soient fournis par tous les climats. Il a placé au midi des denrées qui conviennent aux peuples du nord; à l'est celles qui sont importantes pour les populations de l'ouest et réciproquement. De plus, il a constitué physiologiquement quelques races de l'orient pour les climats malsains des

zones torrides, il a même créé des foyers pestilentiels dont les miasmes putrides portent la mort sur la surface entière de la terre; il a donc multiplié de la sorte les motifs d'intervention des races supérieures dans l'organisation des peuples et dans le gouvernement des affaires terrestres. Par suite de ces dispositions providentielles, les peuples civilisés ont eu mille occasions de quitter leurs foyers, de se répandre au dehors, de parcourir les mers, d'affronter les dangers, de se mêler aux peuples et de les dominer. De là est né l'esprit d'entreprise, de commerce, de colonisation et de conquête chez les peuples occidentaux, et leur influence sur le monde grandit et se fortifie tous les jours davantage.

Mais comme chaque race humaine aime sa liberté, ses coutumes et ses mœurs, il arrive que les uns repoussent les étrangers, que d'autres les trompent et les dépouillent, que d'autres encore s'en saisissent pour les rendre esclaves ou pour les tuer, les rôtir et les manger. Les peuples barbares forcent ainsi les peuples civilisés à les assujettir par les armes, et à les initier d'une façon sanglante à la solidarité humaine!

Entre les nations civilisées cette solidarité devient plus étroite par la multiplicité des intérêts qui leur sont communs, et qui se confondent, tant sous le rapport industriel, financier, scientifique et artistique, que sous le religieux et le politique. La prospérité des uns favorise celle des autres; les malheurs qui les frappent, les crises qu'ils traversent, les troubles qui les agitent ne se confinent pas dans leurs frontières, mais se font ressentir au dehors, chez toutes les nations en proportion de leur activité, de leur richesse et de leur puissance. Cette réciprocité d'influence a été bien souvent démontrée par

nos économistes, et reconnue depuis longtemps dans la pratique par la diplomatie, puisqu'elle est devenue la base du concert entre les nations les plus puissantes de la terre.

Mais la solidarité entre les habitants d'un même État est forcément encore plus intime, puisque les uns vivent du salaire des autres, que ceux-ci profitent de la science et de l'habileté de ceux-là, que les capitaux de quelques-uns vivifient le travail de beaucoup, que la fortune publique tire ses ressources de la fortune privée, et que celle-ci enfin dépend de la moralité, de l'intelligence et de la conduite de chacun. Tous les membres d'un État participent, en effet, des qualités et des défauts de leurs concitoyens; chacun souffre des erreurs et des faiblesses de son voisin; car *chaque nation forme*, par suite de cette communauté d'intérêts, *comme une même famille, dont le bonheur et le bien-être dépendent de l'esprit qui l'anime, des mœurs qui y règnent, de l'économie, de l'activité et des vertus de ses membres.*

On voit, par exemple, les nations les plus honnêtes, les plus intelligentes et les plus habiles, perfectionner le mieux leurs institutions, augmenter considérablement leur puissance, produire plus de richesses, les distribuer plus équitablement, et les consommer d'une manière plus productive, que les nations moins bien douées, plus faibles et plus négligentes. Le bien-être de tous les habitants d'un pays n'est donc véritablement assuré que lorsque chacun contribue autant qu'il est en lui au fonctionnement régulier de l'ordre économique, que lorsque aucun d'eux ne reste inutile à la communauté et ne vit paresseusement à la charge de ses concitoyens, qu'il soit riche ou pauvre, souverain ou sujet.

Car si, par exemple, la production est abandonnée à la négligence et à l'incurie, que la répartition des produits et des rentes se fait uniquement à l'avantage de quelques-uns, et que la consommation en est livrée principalement à la folie égoïste d'une minorité oisive et privilégiée, il est évident que, dans l'un ou l'autre cas, l'ordre économique des populations sera profondément troublé, que des cercles vicieux domineront les affaires publiques et entraîneront tôt ou tard l'ordre social dans l'abîme. Ainsi il s'est toujours rencontré que lorsque les classes élevées étaient dépravées par les excès du luxe, de la luxure et de la dissipation, la misère et les privations sont devenues le lot des classes nombreuses et pauvres, et cela non-seulement dans les empires en décadence, mais même dans les pays florissants sous d'autres rapports.

La solidarité entre toutes les classes d'un même pays est ainsi fort étroite, et exige autant de moralité, d'intelligence et de savoir-faire chez les simples particuliers que dans toute la hiérarchie gouvernementale. La conduite des intérêts privés comme des affaires publiques dépend donc non-seulement de la connaissance des lois économiques, mais aussi de celle des lois morales et partant des dogmes religieux ; car il est certain que les hommes se conduisent selon leurs convictions, et que s'ils en manquent, ce sont inévitablement leurs faiblesses, leurs paresses et leurs sensualités qui les dominent, qui s'emparent d'eux, qui les dépravent et qui les conduisent à leur perte, eux et leur pays tout entier.

Cependant, étrange anomalie ! Ceux qui veulent réformer la société, en détruisant l'antique religion, qui pensent la reconstituer civilement et politiquement

sur de nouvelles bases, et qui sont les promoteurs les plus zélés du principe de solidarité, ceux-là même prétendent arriver à leur but par l'anarchie des idées, des convictions et par l'absence d'une religion commune, comme si le désordre des idées n'engendrait pas fatalement le désordre dans les actes et dans les choses humaines! Nos libres penseurs, comme tout le parti libéral, croient à la nécessité de la liberté de conscience, de la liberté de la presse, de la liberté des associations, comme à des dogmes immaculés, et pourvu que l'ordre des rues soit respecté, ils soutiennent par toutes les bouches de la publicité, qu'il est sans nul inconvénient pour la prospérité publique d'enseigner à la fois le sensualisme, l'athéisme, le christianisme, le panthéisme, le mahométisme et toutes les doctrines possibles, comme si la conviction des hommes n'avait aucune influence sur leurs mœurs, sur leur conduite et partant sur la fortune privée et les richesses sociales. C'est là évidemment une erreur de fait comme une erreur de principe. Cependant tous ces honorables esprits, prévenus par leur lutte avec l'Église et le clergé, répètent ces mots de Mirabeau :

« Quant à nous qui n'avons à nous occuper que des choses de la terre, nous pouvons proclamer la liberté des cultes et dormir en paix (1). »

Mais sous le rapport de la conduite, de la moralité et de la religion, ce puissant orateur ne me semble ni un modèle à suivre, ni une autorité compétente à citer, car s'il n'y avait que des Mirabeau dans une nation, j'estime que l'ordre, et le bonheur n'y règneraient qu'un jour

(1) *Le Journal le Siècle*, 31 décembre 1866.

peut-être. Qui ne sait, par exemple, que le sensualiste a pour système de suivre ses convenances et son bien-être, d'obéir généralement à ses désirs, à ses instincts et à ses commodités. Ses passions sont ses mobiles, sa satisfaction immédiate est son but ; tandis que la règle, la morale, le perfectionnement de son âme lui paraissent une duperie. Le sensualiste dissipe donc son temps et sa fortune, use et abuse de sa santé, se ruine corps et bien, et meurt tôt, ou se tue, ou se vend. Les femmes ne valent pour lui que tant que durent leurs attraits ; s'il en a une qui lui appartienne, il la dégrade et l'entraîne au désordre ; et s'il a des enfants, il leur donne l'exemple de la dépravation. Le sensualisme répandu par les livres, par les romans, par la presse quotidienne, les illustrations et les théâtres, par le luxe des grands et par les magnificences des cours, altère par conséquent les mœurs, corrompt la pureté du sentiment privé et public, avilit l'intelligence des générations, et, par les dissipations qu'il entraîne, ruine les particuliers, appauvrit le pays et conduit à la décadence des empires. Voilà la vraie vérité sur l'absence des doctrines religieuses, car c'est là ce qui s'est produit à plusieurs reprises déjà après les plus belles époques de civilisation, par le seul fait du progrès de l'aisance, du goût des arts et de l'extension des mœurs faciles. Aussi ces exemples de dépravation publique par suite du défaut de convictions éclairées, me semblent-ils plus concluants que les sophismes de libertins de génie !

Les chrétiens fervents et dévots suivent un système tout opposé, et cependant aboutissent comme les sensualistes à la désorganisation de la société. Car pour s'assurer de son salut, le chrétien doit renoncer au

monde, attendre dans la prière et la contemplation, les biens terrestres de la libéralité providentielle, doit réduire ses besoins au plus strict nécessaire, ne travailler que pour vivre de privations, faire d'amples aumônes sans crainte d'encourager la paresse et les vices, pardonner aux méchants au risque même d'encourager le mal, léguer ses biens aux églises et aux couvents et déshériter sans scrupule les siens aussi bien que la fortune publique. L'enseignement et la pratique de semblables doctrines ne peut évidemment que contribuer aussi de son côté à la perturbation de l'économie sociale, et bien que le clergé séculier tâche de délayer ses prétentions dogmatiques exorbitantes dans un peu de bon sens, le catholicisme couvre les États de capucinières, s'empare d'une grande partie du territoire, excite à la paresse, entraîne la dégénérescence des peuples et la décadence des gouvernements. Je ne vois donc pas ce que peut attendre le parti libéral de la liberté de prosélytisme accordée au chrétien et au sensualiste, et de la protection qu'il accorde à l'anarchie des idées, sous prétexte de liberté de conscience et de liberté de pensée.

La science est indispensable en toute chose, et s'il est nécessaire que le teinturier sache la chimie, l'ingénieur la mécanique, le juge le droit, le navigateur l'astronomie, et qu'un État bien organisé ait ses écoles spéciales, je ne vois pas pourquoi la science de la vie serait abandonnée au caprice et au tempérament individuel. Donc accorder à toutes les erreurs le libre enseignement public de leurs faux principes n'est point une œuvre de progrès; et si le professeur universitaire est obligé avant de monter en chaire de faire ses preuves,

je ne vois pas ce que le pays doit gagner à la propagation de doctrines morales et religieuses entreprise par les mystiques, par les exaltés, par les sensualistes par les positivistes, par les naturalistes, par tout venant en un mot !

La solidarité des peuples n'est pas un vain mot, puisque la conduite de chaque membre de l'Etat contribue, inévitablement pour sa part, à la prospérité ou à la décadence commune. En conséquence la liberté de conscience, la liberté de la presse et la liberté de réunion ne sont point des libertés nécessaires, mais bien des libertés dangereuses. Dans un État bien organisé ce qu'il importe, c'est la vraie science, le progrès social est à ce prix ; et la consolidation des bienfaits de la Révolution n'est qu'à cette condition, parce que *la loi de la solidarité exige l'unité et la perfection des principes, la régularité des mœurs et l'activité féconde de toutes les classes de la société.* C'est ce qui sera élucidé encore plus explicitement dans le Chapitre *de la Nécessité sociale d'une religion.*

———

CHAPITRE IV

DE LA LIBERTÉ DANS L'ORDRE SOCIAL

En ne considérant que les principes d'unité et de solidarité de la nation, on pourrait croire que le problème social doit être résolu par un système plus ou moins ingénieux de communauté générale. Cette opinion a été partagée par un grand nombre de bons esprits, qui se sont mis en peine de nous gratifier d'une notable quantité de théories et de projets d'organisation, depuis la république de Platon, jusqu'aux utopies contemporaines. Cette méprise a pris son origine dans d'excellentes intentions, et surtout dans la pensée de la simplicité du principe social. Mais telle n'est pas la loi qui gouverne la société, puisqu'elle est d'une nature concrète, et que tout objet concret quelconque renferme, comme l'être, quatre éléments constitutifs nécessaires, qui sont catégoriques et ne découlent pas l'un de l'autre.

Parmi ces éléments du corps social se trouve le principe d'activité, d'initiative, de mouvement et de vie, tout différent des principes d'unité et de solidarité.

Ce principe connu sous le nom de *liberté*, est forcément sacrifié dans tous les systèmes socialistes, parce qu'il est personnel, indépendant, original, et n'est par conséquent pas à réglementer d'une façon absolue, mais à circonscrire seulement dans ses attributions légitimes. *Il en est du principe de la solidarité, comme du principe de justice; vrai en général, il ne saurait dans l'application ni être déterminé d'avance, ni être imposé d'autorité; puisque les hommes doivent être eux-mêmes les moyens de leur propre fin*, et par conséquent contribuer *spontanément* à l'unité sociale. Par ces motifs chacun doit, dans un ordre social bien entendu, remplir comme il l'entend personnellement les conditions de la solidarité, et être juste et équitable librement sous sa propre responsabilité! De plus les lois strictes dans le mouvement social sont également impossibles, puisque les hommes sont destinés à être progressifs, sous l'influence du système de la création providentielle, qui les oblige d'agir dans leur intérêt de conservation et de bien-être personnel, sous peine de succomber dans la lutte de l'antagonisme terrestre. *C'est donc par suite de cette double disposition providentielle, qui a pour fin évidente de nous obliger à l'emploi de notre initiative propre, qu'aucun système socialiste ne saurait parvenir à réglementer un ordre social régulier et prospère.*

Cette intervention nécessaire, dans la vie de société, de la loi de notre destinée a plus spécialement attiré l'attention des partisans de la liberté, et leur a fait concevoir à leur tour un système politique, moral et économique, déduit d'une façon absolue de ce principe individuel. Mais ce système exclusif de liberté, bien que fondé sur un principe primordial incontestable, pèche, lui aussi

par défaut de simplicité précisément par cela même qu'il prétend régner absolument, et qu'il ne comprend pas en bonne logique les principes d'unité et de solidarité. C'est par cette défectuosité inhérente à sa nature que le principe de liberté donne forcément une portée excessive à l'initiative individuelle, et entraîne fatalement l'anarchie à sa suite malgré les intentions les plus généreuses de ses partisans. C'est là une vérité *a priori*, que le lecteur peut apercevoir de lui-même, d'après les considérations qui précèdent et d'après les proscriptions et les guerres civiles qui ont ensanglanté les républiques anciennes et modernes. Mais comme ce principe de la souveraineté individuelle du citoyen est la base dogmatique de notre parti libéral tout entier, et qu'il semble, à tort selon moi, à un si grand nombre d'hommes éminents par leur caractère, leur science et leurs talents, être le fondement de l'ordre social nouveau, je crois qu'il est nécessaire — avant de déterminer les conditions dans lesquelles l'initiative individuelle doit se mouvoir — de montrer les graves conséquences que ce principe engendre inévitablement, lorsqu'on l'applique isolément en dehors des principes d'unité, de solidarité et d'autorité, c'est-à-dire *comme principe social unique.*

I

DE LA LIBERTÉ POLITIQUE.

Le principe de la liberté est né, nul ne l'ignore, en Grèce en opposition avec le système du despotisme et de l'oligarchie, et dans le but de faire jouir tous les

principaux habitants de la cité des avantages et de la dignité attachés à l'exercice de la souveraineté. Platon et Aristote nous ont légué sur ce sujet de savants commentaires, mais ils n'ont pas conçu leur ordre social, dont le citoyen libre était le fondement, indépendamment de l'esclavage des travailleurs, ce qui tranche manifestement avec les principes actuels de notre démocratie. Les législateurs romains de leur côté n'ont rien trouvé de mieux, et ni Polybe ni Cicéron n'ont songé à rien changer à cette sujétion absolue des classes inférieures. Rien n'était plus facile dès lors que d'ordonner les loisirs des citoyens et de les appeler à la participation du gouvernement de la cité. Cependant dans ces conditions particulièrement avantageuses, aucune démocratie pure n'a pu se soutenir longtemps sans tomber entre les mains d'un despote ou d'une oligarchie tyrannique. Aristote nous fait le triste tableau de la démocratie d'Athènes, toujours livrée à l'anarchie lorsqu'elle n'était pas asservie par des ambitieux de génie; et à Rome, le règne de la démocratie retardé par des luttes séculaires entre le patriciat et la plèbe, n'a fini par vaincre que pour retomber aussitôt sous le joug de soldats heureux.

L'idée de la liberté du citoyen imitée de l'antiquité, n'est donc fondée sur aucun exemple pratique, et ne présente d'autre aspect séduisant que le développement de quelques grands caractères dans ces luttes de partis incessamment renouvelées. Mais ce développement du caractère individuel dans les institutions politiques libres ne vient pas précisément de la liberté politique des citoyens, mais seulement de leur initiative indépendante. Or l'initiative individuelle était uniquement

attachée dans l'antiquité aux affaires politiques, puisque les citoyens n'y avaient point de profession, et ne s'occupaient que des intérêts généraux, de la guerre et de la magistrature. Aujourd'hui chacun ayant sa spécialité, son initiative peut se déployer à son aise, et servir ainsi à former son caractère et à grandir ses qualités. Il n'est donc plus nécessaire, même sous le rapport moral, de donner à tout le monde carrière dans la politique, à moins qu'on n'en fasse son état, et *que l'on ne s'y livre à ses risques et périls.*

Par contre l'intervention de chacun dans la politique a produit de nos jours l'anarchie, c'est-à-dire des bouleversements plus ou moins périodiques comme elle l'a produite anciennement; de sorte que *l'exemple de l'antiquité devrait plutôt faire réfléchir aux inconvénients de la liberté politique qu'à ses avantages.*

Le principe de la liberté politique est encore né des nécessités révolutionnaires assumées par nos pères pour combattre le système despotique de l'ancien régime et l'absolutisme de l'Église. Animés par leurs ressentiments contre les abus monarchiques et cléricaux, ils ont donc formulé les célèbres principes de 1789 sur les libertés nécessaires et la non moins fameuse déclaration des droits de l'homme. Or rien de plus légitime que ce mouvement révolutionnaire pour l'anéantissement d'un ordre de choses intolérable; et rien de plus naturel encore que cette affirmation des droits du citoyen en face du droit divin, car le gouvernement de l'État appartient bien à tout le monde, quand il est tombé dans des mains inhabiles et tyranniques, comme la gestion des affaires d'un négociant en faillite revient naturellement à l'assemblée générale de ses créanciers. La génération

de 89 opposait donc légitimement affirmation contre affirmation, et agissait habilement en formulant des principes qui pussent rallier les populations soulevées. Comme arme de guerre et comme principes provisoires, les idées de sens commun avaient ainsi une opportunité incontestable, et possédaient une puissance d'action d'autant plus irrésistible que rien n'est plus conforme à l'instinct humain que les idées de justice, de liberté, de droit, de bien-être, d'égalité et de fraternité. Dès qu'on les proclame on peut donc être assuré d'avance d'être acclamé de toute part ; mais ce succès d'enthousiasme n'en établit pas la valeur dogmatique, ni la vérité absolue comme lois sociales providentielles. *C'est là un autre problème où la raison et l'expérience ont toute qualité pour intervenir; et jusqu'à présent, il me semble que ni l'une ni l'autre de ces autorités ne se prononcent en faveur de l'usage général de la liberté politique.* L'expérience nous montre, par exemple, le pouvoir chancelant de l'Eglise se conservant en face de ces idées de sens commun, puisque précisément celles-ci ne fournissent point une solution complète du problème social ; et la raison se montre également interdite et perplexe entre ces idées évidentes par elles-mêmes et les conséquences désastreuses qui en découlent dans l'application.

Enfin *une dernière autorité de la liberté politique*, et aujourd'hui la plus importante, *est l'appui que les idées du droit individuel ont obtenu de nos théoriciens convaincus.* En effet ceux de nos meilleurs esprits qui recherchent la solution du problème social dans un principe simple, croient l'avoir trouvée dans cette idée du respect de la liberté du citoyen. Cet appui est d'autant

plus solide que ce ne sont pas seulement les partis extrêmes qui ont créé cette doctrine, mais nos hommes les plus modérés, nos penseurs les plus éminents, nos hommes d'État les plus considérables. *C'est donc à la science en quelque sorte officielle que je puis emprunter les principes les plus révolutionnaires; et c'est encore à notre école spiritualiste que j'ai à m'adresser pour rassembler les théories qu'il s'agit de combattre au nom de la consolidation de la société moderne.*

Voici par exemple comment un des membres les plus honorables de l'Institut, professeur au collége de France, s'exprime au sujet du principe fondamental de cette science politique.

« La Révolution, dit-il (1), en proclamant que le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme, et que l'ignorance, l'oubli ou le mépris de ces droits sont les causes des malheurs publics et la corruption des gouvernements, la Constituante a fait plus encore peut-être qu'elle n'a cru. *Elle prétendait stipuler pour le genre humain, au nom du peuple français, elle a en outre stipulé pour la science, au nom de la société.* »

Telle est la théorie politique de notre philosophie officielle, et certes elle n'est point ambiguë et doit satisfaire nos plus farouches jacobins. — Pour montrer toute la valeur sociale que nos savants philosophes attachent à ce principe de l'individualisme, je transcrirai encore ces quelques lignes du même ouvrage :

« *Le but de l'association* quelque nombreuse qu'elle soit, *ne peut être autre que le but de chacun des associés*, et *la loi suprême de l'individu sera la loi suprême de l'Etat,* méthode aussi *simple* qu'elle est *puissante.* »

(1) Barthélemy Saint-Hilaire, *Politique* d'Aristote, préface, p. I et XI.

La chose comme on voit est péremptoire, « la loi de l'État est celle de l'individu; » et l'on ne peut, en effet, point dénier à cette méthode le mérite de *la simplicite* ni de *la puissance*. Elle est simple puisqu'elle rejette la nature primordiale du corps social, et qu'elle assure que l'État n'est qu'une association d'individus; elle est simple puisqu'elle ignore encore et le principe de l'unité, et celui de la solidarité et celui de l'autorité, et puisqu'elle accorde les droits de citoyen à tous ceux qui se donnent la peine de naître, au mépris de la loi de notre destinée qui nous oblige d'être en tout le fils de nos œuvres, les moyens de notre propre fin. Cette méthode ingénieuse implique donc que, malgré ses vices orginels de faiblesse, de paresse et de sensualité, et malgré son ignorance de la science religieuse, chacun possède d'instinct l'art difficile de se gouverner soi-même, de gouverner les autres et l'Etat, et décrète l'égalité politique des hommes les plus éminents, de ceux qui ont rendu le plus de services au pays, avec ceux qui n'ont pas le moindre mérite, ni la moindre vertu et qui n'ont jamais su rendre de service à personne. La simplicité de cette méthode, enfin, est évidente puisqu'elle ne prend pas l'homme tel qu'il est avec ses défauts et ses faiblesses, mais qu'elle s'appuie sur le citoyen, c'est-à-dire sur l'individu abstrait qui n'existe nulle part; ainsi que Xavier de Maistre l'a observé malicieusement en assurant que dans ses voyages il a rencontré des Français, des Anglais, des Allemands, des habitants de tous pays, mais jamais un seul citoyen.

De plus cette théorie n'est pas moins *puissante* que simple, puisqu'elle empêche toute unité sociale, toute solidarité, toute autorité; puisque c'est au nom de ce

principe des droits imprescriptibles qu'on a vu se lever le fédéralisme, le socialisme, la sécession, que l'on a abattu la royauté de droit divin, soulevé tous les peuples à la ronde et empêché dans notre patrie toute consolidation des institutions politiques essayées pendant ce siècle de rénovation. La puissance dissolvante de cette méthode est donc aussi évidente que sa simplicité, et se justifie pleinement dans ce sens, puisque armé de cette formidable machine de démolition, on crée, avec les meilleures intentions, l'insubordination, le désordre et les révolutions, même là où le besoin ne s'en fait pas sentir.

Donc, en faisant la déclaration des droits de l'homme ni la Constituante ni la Convention n'ont rien stipulé pour la science; elles n'ont décrété que le principe révolutionnaire et antisocial de l'individu. *Ces grandes assemblées ont été de leur temps, elles ont leur gloire devant l'histoire comme aussi leur responsabilité, mais loin de décréter les lois naturelles de la société et de l'État, elles les ont, au contraire, subies sans s'en apercevoir avec une fatalité terrible et inexorable !*

Le chef de l'école spiritualiste, le moins révolutionnaire certainement de tous les membres de cette illustre doctrine, nous enseigne, lui aussi, les mêmes principes; seulement il les enseigne d'une façon plus abstraite et plus scientifique en partant du principe de la liberté absolue qu'il pose en ces termes :

« Consultez, dit M. Cousin (1), les annales du genre humain, vous y verrez les hommes revendiquer partout et de plus en plus la liberté. Le mot de liberté est aussi vieux que l'homme

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 263.

même. Quoi donc! les hommes veulent être libres, et l'homme lui-même ne le serait point? »

Cette observation est évidente, et notre illustre auteur se récrie avec un grand à-propos contre Kant qui ne veut admettre la liberté que par la certitude de l'obligation morale.

« Cette preuve, dit-il ailleurs (1), de la liberté est bonne sans doute, mais Kant s'est trompé en la croyant la seule preuve légitime. Il est inouï qu'il ait ici préféré l'autorité du raisonnement à celle de la conscience, comme si la première n'avait pas besoin d'être confirmée par la seconde; comme si, après tout, ma liberté ne devrait pas être un fait pour moi! »

C'est avec bonheur que l'on doit voir notre respectable philosophe considérer notre liberté comme un fait qui se constate et ne se démontre pas. Mais ce qui manque, à mon avis, à cette théorie de liberté, c'est qu'elle ne conclut pas de ce fait primordial que cette indépendance n'est pas seulement une preuve de la liberté de l'homme, mais surtout un des caractères constitutifs de tout être, qu'il soit fini ou infini, atome, plante, animal, homme, essence ou âme. Or, M. Cousin ne considère cette liberté générale que comme un privilége particulier à l'homme et s'en sert ensuite pour y fonder sa morale et sa politique. Il établit donc son système, comme son honorable collègue précité, en négligeant les lois de notre destinée, du progrès, de l'unité, de la solidarité et de l'autorité.

« Le devoir et le droit, nous enseigne-t-il (2), sont frères. Leur mère commune est la liberté. Ils naissent le même jour, ils se développent, et périssent ensemble. On pourrait

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 352.
(2) *Ibid.*, p. 296.

même dire que le droit et le devoir ne font qu'un, et sont le même être envisagé de deux côtés différents. Qu'est-ce, en effet, que mon droit à votre respect, sinon le devoir que vous avez de me respecter, parce que je suis un être libre ? Mais vous-mêmes, vous êtes un être libre, et le fondement de mon droit et de mon devoir devient pour vous le fondement d'un droit égal et en moi d'un égal devoir.

« Je dis égal de l'égalité la plus rigoureuse, car la liberté, et la liberté seule, est égale à elle-même. Tout le reste est divers ; *par tout le reste, les hommes diffèrent,* car la ressemblance est encore la différence. Comme il n'y a pas deux feuilles qui soient les mêmes, il n'y a pas deux hommes absolument les mêmes par le corps, par les sens, par l'esprit, par le cœur. Mais il n'est pas possible de concevoir de différence entre le libre arbitre d'un homme et le libre arbitre d'un autre. *Je suis libre ou je ne le suis pas.* Si je le suis, je le suis autant que vous; et vous l'êtes autant que moi. »

Les contradictions sont manifestes dans ces lignes ; car, d'abord, pourquoi fonder la morale et la politique sur l'égalité, lorsque tout diffère dans les hommes et qu'il n'y a pas deux hommes qui se ressemblent. Obliger les hommes si essentiellement divers à se respecter également, accorder à tous la même influence et le même pouvoir — aux gens ineptes comme aux hommes de science et d'expérience — n'est-ce pas prendre le contrepied de la réalité et blesser autant le sens commun que la raison ?

N'est-ce pas ensuite détourner le principe de liberté primordiale de sa signification spéciale comme condition inhérente à tous les êtres, et fonder la morale et la politique, qui doivent nous enseigner à accomplir notre destinée présente et éternelle, sur une abstraction, au lieu de les asseoir sur la loi même de notre destinée qui

est de devoir tout à nous-mêmes, et de ne rien recevoir gratuitement? Aussi, d'après la théorie de M. Cousin, je puis dire sans tomber dans l'absurde : « La liberté « d'une bête est ou n'est pas; car si la bête est un être, « elle est indépendante et libre, et comme telle il n'y a « pas de différence entre la liberté d'une bête et la « liberté d'un homme, la liberté seule est égale entre « eux, le reste est différent ! » Conformément aux conséquences qu'en tire l'honorable philosophe, je suis donc autorisé à soutenir que la bête a droit à mon respect, puisqu'elle est un être libre! Enfin en poursuivant ainsi mon raisonnement, je ne m'expliquerai plus pourquoi Dieu m'a donné des dents pour manger la bête et un estomac pour la digérer.

Il est vrai que l'éminent philosophe ajoute :

« Il n'y a pas là plus ou moins. On est une personne morale tout autant et au même titre qu'un autre personne morale. »

Mais cette désignation de personne morale n'ajoute ni ne retranche rien à son idée sur la liberté absolue, puisque l'auteur comprend sous ce titre l'être éclairé par la raison, c'est-à-dire par l'idée de la justice. Or, selon lui cet être ainsi éclairé n'est pas uniquement un Socrate ou un Platon, mais tous les hommes, et l'homme le plus ignorant, le plus abject, le plus primitif, le Huron, le Mougik, le Nègre, celui-là même qui ne sait ni se gouverner, ni se conduire et que l'esclavage seul rend heureux! La personne morale ainsi comprise n'est donc pas non plus un mérite particulier de l'homme civilisé, elle est une qualification abstraite de tout être qui vit, puisque les animaux eux-mêmes ont l'intuition du juste (p. 385) et savent distinguer, dans les limites de leur petit entendement, ce qui est bien de ce qui est mal. L'attribut

personne morale, comme il est entendu dans le système du devoir, peut donc sans contradiction être étendu à tous les êtres selon leur développement respectif, et ne modifie en rien l'idée de la liberté absolue qui est, à tort selon moi, le fondement de la morale et de la politique officielle de l'université.

La démonstration de cette liberté, que nous donne le célèbre spiritualiste, n'a donc pas d'autre portée que la constatation d'une des conditions primordiales de l'être ; elle n'infirme pas que notre destinée soit d'être en tout, même en morale et en politique, les moyens de notre propre fin, de ne devoir nos droits qu'à notre propre mérite, et n'implique pas davantage que notre naissance doive nous conférer des droits imprescriptibles et nous imposer des obligations déterminées d'avance.

Telle est cependant la base contestable de la politique de M. Cousin, et c'est dans le projet de garantir ce droit gratuit et ce devoir problématique qu'il poursuit l'examen de l'ordre social, en se gardant de reconnaître avec Montesquieu, qu'il cite, que la société est un fait primordial, et d'en conclure qu'elle a son existence en elle-même, qu'elle a son unité inévitable, et qu'elle oblige les hommes à une solidarité étroite et rigoureuse. Au contraire :

« Partout, se contente-t-il de dire (1), partout où la société est, partout où elle fut, elle a pour fondement, 1° le besoin que nous avons de nos semblables, et les instincts sociaux que l'homme porte en lui, 2° l'idée et le sentiment permanent, indestructible de la justice et du droit. »

Le problème social dévie donc entre ses mains; d'institution primordiale inévitable, la société se réduit, dans

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 388 et 391.

sa pensée, à ne répondre qu'aux besoins et aux instincts de l'individu. Voilà qui est déjà antisocial, puisque la loi individuelle est le contraire de la loi de l'unité et de la solidarité. Quant au second fondement, je ne sais si c'est bien l'idée de la justice ou du droit qui engendre la société; car c'est l'antagonisme qui y règne, c'est le droit du plus fort qui y domine, au point que beaucoup de bons esprits croient que la sagesse consiste à fuir les hommes et à se retirer dans une solitude à leur convenance. A mon avis, c'est l'inverse qui est la vérité, c'est la nécessité sociale qui nous impose l'établissement d'une justice relative, et c'est pour ce motif que nous avons l'institution des cours et tribunaux; mais ce n'est pas l'amour de la justice qui a fondé la société, car la société se fonde bien d'elle-même, avec, sans, et même contrairement à la justice. Cette base de la théorie sociale est donc également fausse, à l'un et l'autre point de vue. Cependant M. Cousin continue son étude dans ce sens :

« En présence, dit-il encore, d'un autre homme sans aucune loi extérieure, sans aucun pacte, il suffit que je sache que c'est un homme, c'est-à-dire qu'il est intelligent et libre, pour savoir qu'il a des droits et pour savoir que je dois respecter ses droits, comme il doit respecter les miens. Nous nous reconnaissons l'un envers l'autre des droits et des devoirs égaux. »

Cependant en examinant cette affirmation de près, il devient difficile, ce me semble, de constituer une société au moyen de ce respect réciproque; car se borner, lorsqu'on se rencontre, à se saluer de loin, sans concevoir une destinée commune à laquelle chacun doive concourir selon ses forces, est le contraire de la vérité, puisque nous ne pouvons pas ne pas être solidaires. Respecter d'une façon

absolue la personne de son prochain, c'est, que l'on me pardonne cette comparaison, imiter deux chiens de faïence qui se regardent éternellement sans rien se dire. Ce principe des devoirs impérieux et des droits inaliénables est donc un singulier moyen de fonder une société entre des êtres originellement faibles et paresseux, qui doivent, en vertu des lois d'unité et de solidarité sociales, s'aider et s'influencer réciproquement pour se rendre mutuellement heureux et progressifs.

Dieu cependant nous a permis de tout autres réflexions. En rencontrant un de nos semblables, nous pouvons nous dire qu'il pourrait et devrait nous être utile pour notre propre intérêt, et que, s'il refuse de s'entendre volontairement à cet effet, nous l'y soumettrons à nos risques et périls. Or, comme les hommes ne sont pas égaux entre eux, le plus faible succombe toujours et se voit contraint de s'atteler au char du vainqueur. C'est là l'effet de la loi du plus fort dans son application brutale. Ce principe social, sans doute, n'est pas le meilleur, mais c'en est un au moins ; et aucune peuplade, fût-elle la plus sauvage, n'échappe par suite de cette loi à l'existence sociale. Aucune nation non plus, fût-elle la plus civilisée, ne se dissoudra par elle, car c'est en l'appliquant que les républiques elles-mêmes réparent le dommage que leur cause le prétendu droit individuel. Or, en fait de réalité, il ne s'agit point de sensiblerie, ni de susceptibilité, ni de subtilité ; la loi de l'antagonisme est la véritable loi d'organisation sociale providentielle. La sujétion de l'esclavage est l'embryon de la société ; les diverses applications du système patriarcal sont les organisations barbares ou demi-policées de la société

humaine ; le système national peut devenir, s'il est bien entendu, l'ordre social d'une civilisation perfectionnée ; mais le respect absolu du droit d'autrui ne constituera jamais une société durable, car il en provoque de lui-même la dissolution, puisqu'il est la négation forcée de son unité.

Cette théorie politique démocratique de notre école spiritualiste devient d'autant plus radicalement révolutionnaire que, pour garantir l'existence de cette espèce de gouvernement, elle enlève toute indépendance au principe de l'autorité, et au lieu de la constituer comme représentant l'unité et la solidarité, elle s'efforce de la déduire du principe de la liberté ; ce qui est un tour de force d'argumentation dépourvu de toute évidence.

« C'est une triste et fausse politique, que celle qui met aux prises la société et le gouvernement, l'autorité et la liberté en les faisant venir de deux sources différentes, en les présentant comme deux principes contraires. J'entends parler souvent du principe de l'autorité comme d'un principe à part, indépendant, tirant de soi-même sa force et sa légitimité, et par conséquent fait pour dominer. Il n'y a pas d'erreur plus profonde et plus dangereuse. On croit par là affermir le principe de l'autorité. Loin de là, on lui ôte son plus utile fondement. *L'autorité*, c'est-à-dire l'autorité légitime et morale, *n'est autre chose aussi que le respect de la liberté ;* en sorte qu'il n'y a pas là deux principes différents et contraires, mais un seul et même principe, d'une certitude égale et d'une égale grandeur sous toutes ses formes et sous toutes ses applications (1). »

Quel but cependant peut et doit avoir l'autorité si ce n'est pas d'obliger chaque membre de la société à concourir à l'unité sociale, et à se conformer aux exigences

(1) Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 395.

de la solidarité commune ? Ce sont là des nécessités incontestables qui, par leur essence même, contrarient forcément la liberté individuelle absolue, et qui sont naturellement ignorées par les citoyens, puisqu'ils défendent légitimement leur intérêt personnel. *Théoriquement* le principe et l'initiative de l'autorité ne peut donc pas prendre sa raison d'être dans le respect de la liberté. *Pratiquement*, il est encore plus impossible, puisque d'abord l'autorité politique appartient à celui qui est en position d'y réussir le mieux, c'est-à-dire qui possède la force d'obliger chacun à concourir à l'unité sociale; et ensuite puisque le monde, qui sait très-bien ce qui ne lui convient pas, ignore le plus souvent ce qui lui convient, à lui-même, pour l'accomplissement de sa destinée personnelle, et, à plus forte raison, à la société pour la prospérité commune. Par ces motifs de diverse nature, le respect de la liberté individuelle n'est point la source du principe d'autorité, comme on nous l'enseigne par erreur.

Telle est pourtant la théorie politique anti-autoritaire que M. Cousin a tirée de son principe de liberté et de droit absolus. Elle complète sa politique antisociale d'une façon irrémédiable. Or si l'on pense que cette politique foncièrement anarchique se trouve être celle que professent les Guizot, les Thiers, les Villemain, les Rémusat, les Barthélemy Saint-Hilaire, les Franck, et les Jules Simon, c'est-à-dire toutes les sommités de l'Institut et de l'Université de France, on ne s'étonnera plus que l'esprit révolutionnaire soit répandu dans toutes les classes de la société, et qu'il persiste malgré les plus terribles expériences. Car si l'expérience vient à détourner les générations qui vieillissent de ces théories dangereuses,

les générations nouvelles y sont instruites de nouveau à l'université même de l'État. Sans doute on ne peut accuser ces hommes illustres, ces savants philosophes, ces éminents législateurs, ces anciens ministres, de vouloir de propos délibéré « livrer les lois éternelles de la justice et les droits inaliénables des personnes à la volonté mobile de la foule (1). » Mais autre chose est le caractère respectable des hommes et leurs bonnes intentions, et autre chose la valeur de leurs principes et les effets désastreux qu'ils engendrent dans la pratique. Cette distinction morale a été faite par M. Cousin lui-même (p. 30), et elle est de nouveau opportune dans le cas présent; car, que nos éminents professeurs le veuillent ou non, *leur doctrine est conforme aux principes révolutionnaires des plus déterminés jacobins, parce qu'elle ne reconnaît pour légitime que le principe de la liberté absolue, et qu'elle récuse tout autre qui pourrait en arrêter les conséquences sur la pente fatale du désordre et de l'anarchie.* C'est ce que ces philosophes, hommes politiques, éprouvèrent eux-mêmes, car ils agissaient différemment quand ils étaient au pouvoir, qu'ils ne parlaient lorsqu'ils se trouvaient sur les bancs de l'opposition. Ils donnaient alors, par leurs actes, des démentis répétés à leurs théories libérales, parce que les nécessités sociales les y obligèrent.

Cette parenté étroite entre les principes politiques enseignés dans les chaires publiques, publiés par nos libres penseurs, mis en pratique par le grand parti libéral et professés quelquefois même par le gouvernement, avec celle de la démocratie la plus avancée des partis extrêmes, nous explique comment il se fait que nos

(1) Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*

politiques de la nuance tendre et ceux de la couleur foncée naviguent toujours dans les mêmes eaux, suivent le même courant, et commencent ensemble leur opposition anti-gouvernementale. La science, l'éloquence, l'urbanité et l'apparence inoffensive des premiers séduisent les esprits et invitent l'opinion publique à les suivre. Puis une fois le mouvement donné et accepté, les seconds s'emparent du gouvernail, jettent les premiers par-dessus le bord, et, raisonneurs rigoureux et intrépides, ils tentent les chances les plus hasardeuses sans s'inquiéter de ce qui en suivra. C'est ainsi que nos agitations révolutionnaires commencent invariablement sous le dôme de l'Institut et dans les chaires du Collége de France, suivent leur mouvement à travers les feuilles publiques et les harangues législatives, pour aboutir sur les barricades des faubourgs, au grand désespoir de nos libéraux pacifiques, doctrinaires et beaux diseurs!

C'est qu'un principe porte infailliblement ses conséquences; et celui de l'individualisme, élevé à sa septième puissance par son alliance avec toutes les idées du sens commun et tous les instincts du cœur humain : la justice, le bien-être, l'égalité pour tous, et la haine de l'oppression, a un pouvoir irrésistible sur les masses, sur la jeunesse, sur les ouvriers et sur tous ceux qui désirent et ambitionnent plus qu'ils ne possèdent. Lors donc que son autorité est recommandée par ce que l'État renferme de plus illustre, et tolérée par les lois et le gouvernement, il n'y a aucune institution qui y résiste, il les ruine toutes. Religion, royauté, aristocratie, république, famille, propriété, supériorités morales et intellectuelles, tout y passe, et tout y aurait passé déjà plusieurs fois en France sans l'heureuse inconséquence

du sens commun national, et sans la nécessité impérieuse de l'ordre matériel pour l'existence même du peuple. Toutefois les dommages et les désordres occasionnés par ce principe révolutionnaire sont assez manifestes pour que personne ne puisse se méprendre sur les dangers publics qu'il entraîne et perpétue.

Bossuet le remarqua déjà, car il a dit :

« Quand une fois on a trouvé le moyen de prendre la multitude par l'appât de la liberté, elle suit en aveugle, pourvu qu'elle en entende seulement le nom. »

Nos publicistes de la révolution ne l'ignorent pas davantage ; car souvent il leur arrive de s'écrier dans l'enivrement de leur faux triomphe : « *La liberté est comme un boulet de canon, rien ne lui résiste, elle renverse tout sur son passage!* » Hélas ! cette parole ne dit que trop vrai! Elle établit en deux mots toute la défectuosité de ce principe antisocial du libéralisme de toutes les couleurs. Aussi plus d'un homme de sens et de réflexion, sincèrement attaché à la cause de la révolution, est venu à s'inquiéter de cette stérilité des agitations sociales, de cet avortement successif de toutes les tentatives émancipatrices des peuples! Voici entre autres quelques pensées écrites par un des plus jeunes, mais non des moins sages disciples de M. Cousin, au sujet des publications politiques du dernier siècle (1).

« On ne peut oublier qu'il ne s'agit plus seulement de théories spéculatives, mais de notre histoire elle-même, et des épreuves les plus terribles de notre patrie. Ces lignes encore si vivantes, que nos pères du siècle dernier lisaient avec enthousiasme, n'étaient pleines, pour eux, que de promesses et d'espé-

(1) Paul Janet. *Histoire de la philosophie morale et politique*, II, p. 339, couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.

rances; ils y voyaient l'aurore d'une société nouvelle et d'une ère de félicité sans bornes pour le genre humain. Pour nous, si haut qu'elles parlent encore à notre âme, et quelque fidèles que soient dans nos cœurs les désirs qu'elles y ont nourris, comment oublier que sous chacune de ces lignes se cache quelque souvenir douloureux, qu'à telle ou telle maxime correspond tel événement tragique de notre histoire nationale ? Comment oublier à quel prix de sang et de douleurs ont été achetées ces libertés si ardemment désirées, si peu possédées, tantôt reprises, tantôt données, tantôt arrachées, et dont l'instabilité semble n'avoir laissé dans les esprits que le doute et l'indifférence? Comment oublier enfin, qu'au lieu d'une seule et légitime révolution établissant tout d'un coup le règne de la raison et de la liberté, nos pères ont vu, nous avons vu nous-mêmes une suite de révolutions, dont chacune contredisait la précédente, et qui semblent n'avoir fait que substituer le droit du plus fort au droit divin, par un enchaînement d'imprévus dont la fin, pour quelques-uns est l'abîme, et, pour tous l'inconnu. »

Oui! tel est, dans l'actualité, l'état véritable de la question politique envisagé avec sagesse et avec l'amour éclairé du progrès. Mais observons que si le droit du plus fort s'est emparé finalement de la direction politique de la France, c'est parce qu'il est l'ordonnateur providentiel des affaires terrestres; tandis que la vraie valeur des principes de 89 et des droits de l'homme est exclusivement révolutionnaire. On ne saurait assez le répéter, ils posent l'individu et non la société, et s'attaquent au despotisme, sans distinguer le despote des principes d'autorité, d'unité et de solidarité sociales. Précieux dans la lutte contre les hommes, efficace pour la démolition d'un ordre de chose inepte, le principe du gouvernement du peuple par le peuple est un non-sens comme moyen de reconstruction. C'est à la loi de l'au-

torité, régulièrement constituée dans l'ordre social, à remplir cette fonction dans l'État, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, et cela au même titre qu'elle la remplit dans toutes les branches de l'activité humaine. En effet, chacun sait que, contrairement à l'ordre de choses établi dans les temps antiques, la politique, quelque considérable que soit encore son influence sur les destinées nationales, n'est plus à beaucoup près l'intérêt social tout entier. Elle n'est plus qu'une des nombreuses spécialités dans lesquelles s'agite l'activité des populations, spécialités qui sont devenues les sources inépuisables de l'indépendance et du bien-être individuels, comme aussi de la fortune et de la puissance publiques. Le domaine où peut aujourd'hui se produire l'initiative de tous les membres de la société s'est donc considérablement agrandi, depuis l'antiquité, et c'est par ce motif que l'économie sociale est devenue aujourd'hui une science beaucoup plus importante et plus utile que la politique des Aristote et des Cicéron renouvelée si inconsidérément par nos tribuns populaires : car c'est par elle que se fondera la vraie liberté.

II

DE LA VRAIE LIBERTÉ SOCIALE.

Ce qui importe à la bonne constitution du corps social, c'est d'abord, ainsi qu'il a été établi, d'y sauvegarder le principe d'unité et de solidarité. Puis, il s'agit de déterminer les conditions de la libre initiative de

tous ses membres, car c'est elle qui est le principe fondamental de la vie du corps social. Sans l'activité spontanée de chaque citoyen, l'État ressemble à un champ où dominent les plantes parasites, et les populations, à ces soldats de plomb que l'on fait manœuvrer avec des ficelles et des baguettes. La libre initiative, au contraire, anime les masses, multiplie les forces, centuple les produits et moralise les individus. Elle est donc un des principes nécessaires et primordiaux de la société humaine et demande à y être régulièrement comprise. Cette influence bienfaisante s'obtient dans l'État en accordant à tous les citoyens le libre accès de cette infinité de professions artistiques, scientifiques, commerciales et industrielles distinctes, auxquelles il faut ajouter les carrières politiques, administratives et religieuses, qui constituent l'ensemble de l'activité sociale. Car sans le choix indépendant d'un état quelconque, l'initiative, ce principe de mouvement créateur de la force individuelle, serait entravée et contrariée au détriment de la prospérité commune. Cette libre disposition de notre personne doit donc être exercée dans la nation sans aucun privilége, sous l'unique responsabilité de l'impétrant; sans aucun droit antérieur, aux seuls risques et périls de l'intéressé.

Effectivement toutes ces spécialités dans leur variété infinie, sont merveilleusement appropriées à la variété également infinie des aptitudes individuelles. Chacun trouve à s'y caser, à y faire son chemin selon ses forces et qualités, à s'y créer un cercle d'activité et d'influence selon son mérite, et à y vivre pour son bonheur et pour son progrès tels qu'il les conçoit, le tout évidemment sous sa responsabilité personnelle. Ces spécialités, dont

fourmille la société moderne, constituent la division heureuse de l'unité sociale en autant de petites souverainetés particulières qu'il y a d'individus actifs, intelligents et entreprenants, et assurent à chacun de nous une importance personnelle selon sa valeur propre, une autorité selon ses succès, une position selon ses lumières et son habileté, une dignité selon sa conduite. En ouvrant, par cette disposition ingénieuse, une existence indépendante pour tout le monde, la providence a rendu possible le respect de la libre initiative de chacun sans contrarier les intérêts de la solidarité nationale.

Dans l'organisation sociale moderne, il me paraît donc indispensable, pour la liberté de tous les citoyens et la bonne entente de la division du travail, de considérer toutes les branches de l'activité humaine comme des spécialités, et de n'accorder à aucune d'elles une prépondérance exclusive. Si l'on considérait, par exemple, la spécialité politique ou gouvernementale comme une institution générale comprenant toutes les spécialités, et les dirigeant toutes dans son intérêt propre, on retomberait évidemment dans le système patriarcal que la société moderne a hâte de quitter. Ainsi au point de vue national chaque branche d'activité doit être indépendante tout en étant considérée selon son importance relative. Effectivement l'artiste, le savant et l'industriel ne confondront jamais leurs intérêts personnels, bien que les uns profitent des travaux des autres, soit d'une façon directe, et alors ils les rétribuent; soit d'une façon indirecte, et dans ce cas, c'est à titre de membres du corps social. Il en est de même de celui qui s'est créé la spécialité de représenter et de défendre les intérêts sociaux, que l'on appelle le Prince ou

le Souverain, puisque sa spécialité est en réalité également distincte des autres. En gérant les affaires publiques il rend un service signalé à chaque membre de la nation, en perçoit un salaire sous forme d'impôt, et se charge de gouverner l'État sous sa responsabilité personnelle, à ses risques et périls.

L'unique différence qu'il y ait, dans l'organisation nationale, entre les fonctions du prince et celles des particuliers, c'est que les siennes tirent leur origine de l'unité sociale, tandis que celles des autres la puisent dans l'individualisme. Ces dernières constituent les assises et les colonnes de l'édifice, tandis que les premières en sont le couronnement. Et, c'est précisément par suite de cette différence d'origine que ces deux genres de fonctions, en se joignant habilement, s'étayent réciproquement, et forment ensemble un corps complet, solide, vivant : une nation à la fois libre et bien gouvernée.

La fonction du prince dans le système national peut donc très-bien être comparée à toutes celles des autres particuliers. Cependant par son importance incontestable elle a également certaines analogies avec l'omnipotence du souverain du système patriarcal. Ainsi le prince national doit devoir sa haute position à lui-même ou à ses aïeux, puisqu'il doit être le fils de ses œuvres; il doit être indépendant dans la gestion des affaires publiques et gouverner sans le contrôle obligé du peuple, puisque, sans posséder l'indépendance et l'initiative de ses actes, il ne serait pas libre dans sa spécialité et n'en pourrait être responsable. Voilà les analogies de sa position avec celle des souverains despotes. Les différences par contre consistent : 1° en ce que l'unité nationale est dis-

tincte de sa personne; et s'il doit agir comme roi, il peut aussi déchoir, comme tout autre particulier; 2° en ce qu'il agit dans l'intérêt national et non dans son intérêt individuel; de sorte qu'il doit se dévouer personnellement à l'intérêt social et s'interdire à lui-même ce qui pourrait y nuire, et non absorber l'État dans sa personne et se conduire à sa fantaisie.

Sous Louis XI, sous Richelieu, sous Louis XIV, c'était le roi qui était tout, qui non-seulement gouvernait, combattait, jugeait, mais c'était encore lui qu'il fallait servir et défendre, c'était pour sa gloire qu'il fallait mourir. Jamais, ni dans les actes, ni dans les mots, il n'était question de la patrie, ni des intérêts communs, ni des aspirations, ni des besoins des populations : le roi seul était tout, partout et toujours (1). Dans l'ordre national il n'en peut être ainsi, car aujourd'hui, dans nos pays civilisés, toutes les spécialités sont aussi nécessaires à l'unité que celle du gouvernement. L'importance des artistes, des savants et des industriels ne le cède en rien à celle du prince, puisque, sans l'existence et la prospérité des innombrables intérêts privés, il serait très-mal partagé dans son gouvervement. Son plus grand intérêt n'est pas, et ne peut pas être l'asservissement de l'activité nationale, mais bien son émancipation; l'assujettissement de toutes les intelligences à sa personnalité, mais le développement et l'encouragement de l'énergie et de l'initiative individuelles, compatibles avec les intérêts de l'unité et de la solidarité communes.

Telles sont en général les analogies et les différences entre la position *et l'initiative du prince dans le système*

(1) Jules Simon. *La Liberté*, 1 vol. p. 123.

national et dans l'ordre despotique. Dans l'un et l'autre cas chacun est libre de ses actions; mais *la norme de l'un est la nation*, et celle de l'autre sa personne; *l'intérêt de l'un est la spontanéité indépendante de tous*, et celui de l'autre la servilité et l'obéissance de ses sujets.

Cette distinction entre les deux espèces de souverains bien comprise, on ne s'effrayera pas trop, je l'espère, de voir attribuer à la fonction du prince le même caractère individuel, qu'à celle de tous les particuliers, et de la considérer comme sa propriété personnelle et non comme une délégation temporaire. Il tombe effectivement sous le sens que le prince, aussi bien que l'artiste, le savant et l'industriel, cherche dans sa profession, quelque élevée qu'elle soit, une existence aussi stable que lucrative, et que l'on ne peut en vouloir à personne de prétendre vivre de son autel. La nation est d'ailleurs intéressée elle-même à ce que celui qui s'est chargé des affaires générales y soit étroitement lié par son intérêt personnel; car c'est le moyen le plus efficace pour l'obliger à s'y dévouer entièrement, et à ne point se conduire selon ses passions et ses caprices. Responsable envers lui-même, comme envers le peuple, courant la chance d'être renversé par une révolution, ou par un compétiteur plus avisé, le chef du gouvernement, n'ayant plus le droit divin ni le fétichisme national pour garantie, s'efforcera évidemment de la trouver dans sa valeur personnelle et de remplir ses devoirs avec l'intelligence et l'application nécessaires.

En général, quel homme se soumettrait gratuitement aux labeurs pénibles qu'exigent l'apprentissage d'une profession et la création d'un établissement? Irait-on se jeter à corps perdu dans la mêlée des vicis-

situdes humaines, si l'on n'y était encouragé par les avantages individuels que l'on espère en retirer? Car pour arriver à la satisfaction personnelle, à la considération, à la fortune et au pouvoir, que de hasards n'est-on pas obligé d'affronter, que de sacrifices n'est-on pas tenu de supporter, que de talents et d'efforts n'est-on pas forcé de déployer? Repos, santé, patrimoine, la vie elle-même s'y aventurent sans que l'on soit assuré d'y réussir, et de ne pas y rencontrer des obstacles insurmontables! Pour que les hommes affrontent de telles difficultés et de tels dangers, il est donc nécessaire que les spécialités soient personnelles, intéressées, et qu'elles s'emparent entièrement de ceux qui les fondent, les dirigent, les exploitent.

Cette identification de l'individu avec sa spécialité est si fort dans l'ordre véritable des choses qu'elle se trouve aussi conforme aux lois psychologiques et naturelles. Ainsi notre âme elle-même ne reste pas étrangère à ses préoccupations, puisqu'elle s'assimile tout ce qui la touche, modifie ses propriétés en conséquence, et se transforme de manière à nous mettre toujours en harmonie avec nos occupations, comme avec nos convictions et notre conduite. Tout bon médecin, avocat éloquent, artiste supérieur, savant capable, prêtre, soldat et prince, l'est pour ainsi dire en chair et en os; en a aussi bien le physique, que le sentiment et l'esprit. Le chef de l'état, pour être digne en tout point de sa haute fonction, doit donc également en faire sa chose, la prendre à cœur, s'y inféoder pendant son séjour ici bas, puisque telle est la vraie condition de son succès. Au contraire si notre intérêt personnel est distinct de notre fonction, notre initiative se dédoublera, notre conscience

se partagera, notre esprit sera distrait, et notre fonction s'en ressentira inévitablement. Dans ce cas, on n'est pour sa position passagère qu'une espèce de manœuvre, à moins que l'on ne se fasse la dupe d'un principe abstrait ou d'un préjugé local ; ce qui est illogique, contre nature, et ne saurait dans tous les cas être posé en principe.

Ces faits moraux et psychologiques nous prouvent, aussi bien que la simple expérience, que rien n'est plus conforme aux lois divines que tous les hommes spéciaux s'identifient avec leur état, y trouvent leur récompense morale et matérielle, et regardent leur position acquise comme une propriété qui leur appartient et qui est transmissible suivant leurs intentions, et selon les intérêts de l'unité et de la solidarité nationale. Il n'y a donc, selon moi, point de motif plausible qui puisse constituer une exception au détriment du prince ; car en quoi un président temporaire serait-il plus utile et plus avantageux pour la prospérité nationale ? Prendra-t-il plus à cœur la bonne gestion des affaires publiques, parce qu'il n'y est engagé que passagèrement, parce qu'il n'a pas identifié son sort avec celui de son pays, ou parce que ses concitoyens lui sont personnellement indifférents ? Le désintéressement d'un président dans la prospérité de l'État est-il une plus sûre garantie d'un bon gouvernement, que l'intérêt personnel d'un prince qui comprend que la grandeur de l'empire est sa prospérité personnelle, que son sort, que celui de sa dynastie est attaché au succès de son règne, et que le bien-être des classes les plus nombreuses et les plus pauvres, que dis-je ? celui du moindre de ses administrés fait partie du sien propre ?

La question posée dans ses termes vrais, et examinée sans prévention se résout d'elle-même. Il est certain que le chef de l'État doit s'identifier avec ses fonctions, autant pour son propre bien que pour celui de la nation. Cette identification est d'autant plus nécessaire que par elle le prince se rend indépendant des citoyens, se place au-dessus des considérations de personnes et gouverne le pays au point de vue de l'unité sociale. Il reste ainsi distinct des intérêts et des passions des partis politiques, et peut protéger les minorités contre la tyrannie des majorités. C'est ce que le président élu et temporaire d'une république n'a pas le pouvoir de faire; car il est le mandataire du parti vainqueur et doit,en cette qualité, en défendre les principes et les intérêts d'une façon exclusive. Or c'est là une sujétion pleine de périls pour l'unité de l'État, pour l'autorité exécutive et pour la paix et la solidarité publiques. L'histoire des dernières années de la grande république de l'Amérique nous en est un exemple mémorable, et mérite sous ce rapport d'être examinée particulièrement.

Chacun le sait, les citoyens d'outre-mer, fidèles au principe de la liberté, s'attachèrent dans la constitution de leur pays à diminuer autant que possible la force prépondérante de l'autorité centrale, et à n'accorder au Président qu'un pouvoir nominal. Sa dépendance du congrès est presque complète, et l'action du gouvernement fédéral lui-même est presque nulle. Dans les temps ordinaires les citoyens américains ne semblent même pas se concevoir une patrie commune, tant chacun ne se préoccupe que de ses propres intérêts. *Le Self-government* y fleurit ainsi dans toute sa pureté; la souveraineté effective de la république appartient à tous les habitants,

et la majorité des suffrages décide de toutes les questions.

Effectivement nulle race n'est plus propre au *self-government* que l'anglo-saxonne et nul pays mieux disposé pour la liberté et la prospérité de ses habitants que les États-Unis. D'une part, le cousin Jonathan est un homme honnête, réfléchi, actif et religieux ; il est entreprenant, bon, généreux, et ne craint pas le travail ni les fatigues. C'est un homme positif, calculateur, sachant s'initier dans toutes les connaissances, et modifier ses idées et ses projets selon les hommes et les circonstances. D'autre part, les contrées qu'il habite sont d'une inépuisable fertilité, d'une variété de production inouïe et d'un climat favorable à toutes les cultures. Le sol en est d'une étendue sans limite, sillonné de fleuves gigantesques, arrosé de cours d'eau sans nombre et fécond en richesses minérales inépuisables. Nul voisin incommode, puissant, agressif n'oblige la fédération à un état militaire coûteux, de sorte que dans cette heureuse république tout concourt au bien-être, à la richesse, à la sécurité, et au bonheur. Hommes et choses y sont donc propres à l'expérience d'un gouvernement fondé sur la liberté politique, et cependant bien des événements déplorables viennent de s'y produire, précisément parce que l'unité sociale y manque d'un représentant indépendant, assez puissant pour se faire écouter, et pour y exercer un pouvoir modérateur souverain.

C'est qu'à bien considérer le pouvoir central n'existe pas aux États-Unis ; non-seulement comme je viens de le rappeler, parce que le Président n'y exerce pas d'influence notable, mais surtout *parce qu'il n'est que l'expression de la volonté de la majorité*, de façon qu'il

est l'homme d'un parti, auquel est confié le gouvernement, et non pas le représentant indépendant de l'unité ni de la solidarité nationales. Tout le personnel de l'administration arrive même au pouvoir avec le candidat élu, et quitte la place avec le parti vaincu ; de sorte que par la constitution de la république le pouvoir central y est toujours livré aux partis, qui y apportent leurs intérêts, leurs passions et leurs haines. Le défaut d'une autorité supérieure et étrangère aux luttes politiques y est donc évident, car au lieu d'être au-dessus d'elles et capable de se défendre contre toutes les attaques, le Président est au contraire subordonné, de droit, au parti qui l'a porté au pouvoir, et obligé d'exécuter ses décisions, telles quelles, sous peine d'une accusation formidable.

Par suite de cette absence d'un représentant de l'unité sociale indépendant, les États-Unis ne possèdent donc point d'autorité modératrice, et les hommes politiques s'y trouvent directement en présence les uns des autres avec leurs violences, leurs intérêts, leurs préventions et leurs rancunes. Aussi, bien que le cousin Jonathan soit un être réfléchi, positif et généralement soumis au verdict du scrutin, les élections non-seulement y sont parfois troublées par des luttes acharnées et sanglantes ; mais lui-même ne s'est que trop souvent déjà senti lésé dans ses plus chers intérêts, pour ne pas s'être cru autorisé, par son droit individuel, à se défendre à main armée. En moins d'un siècle l'autorité fédérale s'est vue donc obligée, cinq ou six fois déjà, de comprimer ces oppositions extralégales. Ce qui ne serait certainement pas arrivé si les minorités avaient su trouver une protection assurée dans une pouvoir central supérieur à leurs adversaires. Mais, au contraire, celui-ci s'étant trouvé

entre leurs mains comme un agent puissant de compression et d'arbitraire, il était inévitable qu'en dernier recours les minorités n'en appelassent à leurs propres forces, et ne courussent les chances de la guerre.

Toutefois aucune de ces révoltes n'a eu des proportions aussi vastes et aussi menaçantes que celle à la quelle nous venons d'assister, et qui par son importance a occasionné un si grand bouleversement tant aux États-Unis, que dans tout le monde civilisé. Or cette cause de la sécession, du commencement à la fin, est un exemple instructif des grands inconvénients attachés à la dépendance du pouvoir exécutif des majorités, et une preuve manifeste des dangers de l'omnipotence des partis vainqueurs. La chose vaut donc la peine d'être examinée au double point de vue théorique et pratique.

L'origine de ce désastreux conflit, provoqué par l'intérêt opposé des propriétaires d'esclaves et du travail libre, remonte, comme chacun sait, à la fondation de la République ; car ces propriétaires de chair humaine étaient alors déjà trop puissants, pour ne pas faire consacrer leur dangereux privilége par la constitution elle-même. Cependant l'intérêt général eût dû, à cette époque déjà, faire abandonner l'organisation du travail forcé, et faire prendre des mesures déterminées pour en amener l'abolition. Il n'était pas difficile de prévoir, comme il l'a été, du reste, par Washington lui-même, que le travail esclave et le travail libre sont deux principes opposés, incompatibles, et qui devaient entretenir dans l'union des germes de discorde. En effet, l'esclavage d'une part assurait trop de richesse et de pouvoir aux propriétaires du sud, pour ne pas en faire la souche d'une aristocratie ambitieuse et égoïste ; et d'autre part, il excluait forcé-

ment de ces États tout développement commercial et industriel des Blancs, parce que les Nègres, n'ayant que peu de besoins et peu de goût pour le travail ne produisent et ne consomment presque rien. Les États à esclaves n'offraient par conséquent aucun débouché sérieux aux produits de l'industrie des Blancs.

Par contre dans les États du travail libre, l'initiative active et industrieuse des populations, l'émigration européenne et la richesse du sol y préparaient un avenir plein de séve et de prospérité. Le nombre des habitants devait s'y multiplier rapidement, la richesse se répandre dans toutes les classes et l'esprit démocratique y jeter de profondes racines. Au point de vue général de la République on devait donc s'attendre dès l'origine que les Etats du sud seraient à peu près fermés à la race blanche, et inféodés à un petit nombre de familles privilégiées, qui seraient les ennemis nés de la puissance et de l'ascendant des États du nord; tandis que ceux-ci devaient sans cesse se blesser des obstacles politiques et économiques suscités par leurs adversaires, et finir par s'en irriter et par s'en venger.

Dans cet état de choses l'union aurait donc dû paraître impossible à ses fondateurs, sans des mesures efficaces pour prévenir les rivalités et les frottements entre ces deux partis irréconciliables; et parmi ces mesures, l'établissement d'un pouvoir souverain indépendant, qui, au nom de l'unité et de la solidarité sociales, aurait été chargé de modérer les compétitions respectives, eût été certainement la plus utile et la plus nécessaire. Mais comme ces citoyens, hommes d'État improvisés, voulaient de parti pris éviter la sujétion à un pouvoir central, ils se laissèrent éblouir par les théories révolutionnaires de

nos hardis novateurs de ce côté-ci de l'océan, et espéraient que toutes les difficultés qui naîtraient dans la suite, s'aplaniraient facilement par la vertu magique et souveraine de la liberté. En conséquence, ils se contentèrent d'un compromis, décrétèrent l'union fédérale en autorisant chaque État à se gouverner selon ses intérêts, et laissèrent subsister face à face ces deux principes inconciliables dans la jeune république.

Or la liberté, conférant aux intérêts personnels une influence illimitée, autorise l'entêtement et l'abus de position, mais ne conseille ni la prudence, ni la réserve, ni la modestie. Chacun des deux partis suivait donc, dans la nouvelle république, les inspirations de son égoïsme, se fortifiait dans ses prétentions, augmentait sa puissance, contrariait le développement de son adversaire, et était loin de diminuer la cause du conflit et de céder un pouce de terrain au besoin de la concorde publique. Dans le Sud le nombre des esclaves fut porté de cinquante mille à quatre millions; et l'insolence des propriétaires en devint plus intolérable. Dans le Nord la population se centupla par l'immigration, l'esprit républicain se répandit de plus en plus, et les attaques contre le Sud et contre l'esclavage devinrent tous les jours plus agressives. Grâce donc à la liberté des partis et à l'absence d'un pouvoir modérateur supérieur indépendant, l'abîme, comme c'était inévitable, au lieu de s'aplanir par la liberté, se creusait toujours davantage dans l'Union, et le choc entre les deux partis devint imminent.

Sous un pouvoir unitaire prépondérant cette existence du travail libre et du travail esclave aurait eu certes moins d'inconvénients; puisque un souverain, jouissant d'une autorité réelle, aurait pu imposer la modération

aux deux partis, et entraver en détail l'extension de la population nègre. C'est ainsi que sous les rois de France le système du servage existait pendant de longs siècles, côte à côte avec celui du travail libre; et cela à une époque bien plus violente et plus inculte, sans que jamais les partis opposés aient essayé de s'entre-détruire. Puis, avec le temps, le servage finit par disparaître sans effusion de sang, par l'intérêt même de la royauté, et avec le concours des populations asservies. Mais ce pouvoir suprême étant absent aux États-Unis, les deux intérêts se trouvèrent constamment en présence, sans aucun contrepoids, s'entêtèrent dans leurs prétentions réciproques et se livrèrent un combat long et acharné dans les assemblées et dans les élections par des armes loyales d'abord, déloyales ensuite, pour arriver finalement aux coups de canon et à la désolation de la guerre civile.

La conduite du pouvoir fédéral dans cette affaire de l'esclavage a été du reste déplorable; car les propriétaires du sud, parvenant presque toujours à élever à la Présidence une de leurs créatures, leur intérêt était donc généralement représenté au pouvoir et prédominant dans l'Union. Par ce motif la Maison-Blanche tenait rarement compte des réclamations et des avertissements des abolitionnistes, des doléances et des menaces des républicains sincères; et jusqu'à la dernière heure le pouvoir exécutif conspirait ouvertement en faveur des esclavagistes. Lorsque enfin cette haute fonction allait leur échapper définitivement, ceux-ci conçurent et exécutèrent le projet de briser les liens de l'Union, et de se constituer en une confédération distincte. Évidemment toute cette trame scandaleuse n'aurait pu être ourdie

sous le pouvoir personnel d'un souverain héréditaire, car il aurait eu trop d'intérêt, lui et sa dynastie, à l'unité nationale. Buchanan, le dernier Président esclavagiste, au contraire, favorisait tous les préparatifs de l'exécution de ce plan antisocial, et lorsque son successeur Lincoln, le candidat heureux du parti républicain, entra triomphalement à la Maison-Blanche, toutes les mesures sécessionnistes avaient été prises; et lui, par le fait même du mécanisme constitutionnel, ne pouvait plus rien prévenir, et avait tout à craindre !

Alors se présenta cette circonstance singulière, et qui prouve bien la puissance fatale des lois providentielles méconnues, ce furent les aristocrates sudistes qui invoquèrent le droit et le libre usage de leur indépendance pour sortir de la fédération ; tandis que, au contraire, c'étaient les nordistes, amants fervents de la liberté et de l'égalité, qui en appelaient au droit du plus fort, et au principe social de l'unité et de la solidarité, pour contraindre leurs adversaires à rester dans l'Union et à supprimer l'esclavage. Les partisans du privilége et ceux du droit individuel se faisaient ainsi les champions des principes contraires, et cherchaient à faire succomber, dans leurs adversaires, l'opinion qu'ils défendaient pour leur propre compte. Tant il est vrai que les deux principes opposés, bien compris, doivent être inhérents à la bonne constitution du corps social.

C'est là une *première* démonstration que me fournit cette guerre civile des vices d'une organisation sociale, sans un pouvoir modérateur, supérieur et indépendant des partis, chargé de la défense des intérêts de l'unité et de la solidarité, et personnellement intéressé à la conservation de la société et de l'État. *La seconde* dé-

monstration se tire des nécessités de la lutte, pendant laquelle une dictature devient inévitable, et de ce que Lincoln pour sauver la République dut assumer arbitrairement sans égard pour les droits de citoyen dits imprescriptibles et inaliénables. Mais cette démonstration a été faite si souvent à propos de circonstances historiques semblables, qu'elle est devenue trop banale pour exiger un développement spécial. Je cite donc ce second argument de la nécessité d'un pouvoir personnel, sans m'y arrêter plus longtemps.

Une troisième et dernière démonstration de la nécessité d'un prince souverain dans l'État, que je puise dans cette guerre fratricide, c'est l'embarras où se trouve actuellement le parti vainqueur de consolider les conséquences de sa victoire sans ébranler lui-même l'intérêt de l'Union, sans attaquer le principe de la liberté, et sans compromettre l'avenir de la République. En effet les nordistes depuis leur victoire se trouvent en présence d'un dilemme insoluble; 1° s'ils allaient recevoir les États rebelles dans l'Union sur le pied d'égalité, s'ils leur donnaient accès au congrès, et les admettaient à concourir au pouvoir comme autrefois, les conséquences de leur défaite se trouveraient annulées, les vaincus pourraient recommencer leurs intrigues par leur alliance avec les démocrates du Nord et avec les mécontents de l'Ouest et reconquérir légalement ce qu'ils venaient de de perdre sur le champ de bataille. 2° Si, les nordistes traitent, au contraire, leurs adversaires selon les droits de la guerre et imposent des conditions particulières à leur rentrée dans l'Union et à leur réintégration dans leurs droits de citoyen, ce seront eux alors qui prolongeront la scission, qui attaqueront les liens de la fé-

dération, et qui compromettront le principe de la liberté et de l'égalité.

Ce dilemme est évident, et il s'est traduit par l'opposition que le successeur du malheureux Lincoln a cru devoir faire aux décisions violentes du congrès. En effet placé au pouvoir, le président Johnson sent la nécessité de sauver les intérêts sociaux de l'Union, au détriment de la rigueur des principes, et de rattacher de nouveau les États dissidents par la reconnaissance et par l'oubli de leurs torts. Cette politique évidemment est fort sage; mais elle est interdite au président élu d'une république, parce qu'il dépend lui-même du parti vainqueur et doit par conséquent obéir à ses résolutions; et parce que son pouvoir est éphémère et qu'il ne possède personnellement aucun moyen de défendre l'unité de la république, contre ceux qui abuseraient de sa générosité, ou qui mésuseraient de leur victoire.

L'avenir nous apprendra si le cousin Jonathan, par son sens pratique, aura su se tirer de cette impasse menaçante, si le principe de la liberté en aura reçu une nouvelle atteinte, et si les ferments de discorde entre le Nord et le Sud se perpétueront comme c'est à présumer. En attendant il est bien évident que sous l'égide d'un souverain véritable, supérieur aux partis, et personnellement intéressé au salut de l'État, la réconciliation des partis ennemis aux États-Unis ne présenterait pas autant de difficultés; parce que tout prince peut, sans s'abaisser, faire dans l'intérêt de l'unité des concessions politiques aux factions égarées. Henri IV, par exemple, réussit à se concilier ses adversaires personnels en montant sur le trône de France, après une longue guerre civile, guerre bien plus funeste que celle de la sécession,

puisqu'elle fut envenimée par le fanatisme religieux. Mais convaincu qu'était ce monarque « qu'avec une cuillerée de miel on prenait plus de mouches qu'avec un tonneau de vinaigre, » il accorda quelques faveurs à ceux qui l'avaient combattu, au détriment même de ses propres partisans, et régna ensuite sans plus éprouver de résistance de ses anciens ennemis. Le fanatisme seul lui garda rancune !

Ce triple exemple, tiré de l'histoire contemporaine des Etats-Unis, me paraît donc bien établir que l'absence d'un prince souverain, indépendant des citoyens, personnellement intéressé à la conservation de l'unité de l'État, est un danger social qui est toujours menaçant pour les grands empires. Cet exemple n'est pas le seul ; le même fait se représente dans toutes les républiques, où des questions d'un intérêt palpitant peuvent surgir d'un moment à l'autre. C'est ainsi qu'il a été démontré par un Auguste écrivain que l'absence d'un souverain personnel s'est de tous les temps fait remarquer dans la république romaine, et que tous les événements semblaient y conspirer successivement pour l'avénement du règne des Césars. C'est ce qui pourra également arriver avec le temps, par la force des choses, aux citoyens de la grande république, malgré l'indépendance de leur caractère et leur aversion pour toute sujétion quelconque ; car telle est la loi sociale providentielle à laquelle nul n'échappe qu'en s'engageant dans des cercles vicieux plus puissants dans leur fatalité souveraine que la volonté indisciplinée de l'homme.

L'enseignement qui découle de l'histoire récente des Etats-Unis me semble donc préremptoire ; en ce qu'elle prouve la nécessité sociale d'une autorité exclusivement

destinée à pourvoir aux besoins de l'unité nationale et aux intérêts de la solidarité commune. Un président issu de la majorité des suffrages n'a point cette qualité, puisqu'il ne peut pas ne pas être un homme de parti, puisque son pouvoir est essentiellement temporaire et puisque sa fonction n'est pas sa propriété personnelle. Par contre, dans l'ordre politique national, le prince ne peut considérer l'Etat, ni les populations comme lui appartenant directement, puisque sous ce point de vue on retomberait dans le système monarchico-patriarcal. En conséquence, pour conserver à l'Etat son vrai caractère dans ce système, tout en constituant *la fonction souveraine* de manière qu'elle soit indépendante des partis et intimement liée à l'intérêt de l'unité et de la solidarité, *il me semble que l'on ne doit reconnaître à cette fonction que les qualités d'une simple spécialité appartenant à celui qui a su s'en emparer, sans qu'elle implique la propriété du pays ni celle des populations.* Le prince, à ce compte, serait le premier citoyen, et n'aurait point de sujets, mais des concitoyens. Son action se réglerait sur l'intérêt social avec lequel le sien devra s'identifier complétement, mais elle serait indépendante de l'intérêt d'aucune autre individualité, ni d'un parti, ni d'une majorité quelconque.

Tel me paraît devoir être le caractère du prince dans le système national. Le chef de l'état rentrerait ainsi dans la loi commune et ne serait le premier citoyen que parce que sa fonction est la première, la plus importante et la plus étendue.

Une dernière observation me reste à faire en ce qui concerne la constitution de l'autorité suprême dans l'organisation nationale, bien qu'il ait déjà été dit que les

spécialités doivent être indépendantes entre elles et que chacun des titulaires ou des propriétaires doit en assumer la responsabilité complète. Mais avant de terminer ce sujet je crois devoir y revenir, puisque c'est là une question où règnent des préjugés fortement enracinés. En effet, le principe de la liberté et de la responsabilité entière des chefs de spécialités implique nécessairement aussi le gouvernement personnel et quasi absolu du prince, et c'est là ce qui est l'opposé des aspirations du parti libéral, qui consentira peut-être bien à reconnaître la suprématie du prince, mais non pas à lui confier un pouvoir illimité. Cependant qui veut la fin veut les moyens; et responsabité, personnalité, propriété, impliquent nécessairement pouvoir discrétionnaire.

Dans l'ordre civil l'on est aujourd'hui bien édifié à ce sujet, puisque l'on a reconnu, par exemple, les avantages considérables de la liberté commerciale et industrielle, où cependant les plus grands intérêts se trouvent engagés, et notamment l'alimentation publique. Or lorsqu'on laisse libre les professions de la boulangerie, de la boucherie, de la culture des céréales et de l'éducation du bétail, dont dépend l'existence même des populations, et que l'on s'en trouve bien, on peut bien aussi octroyer la liberté discrétionnaire au gouvernement, c'est-à-dire au prince qui est personnellement intéressé à la prospérité de tout le monde. Si l'on croit devoir accorder confiance, dans une partie aussi importante des intérêts publics, à des classes de citoyens qui ne sont pourtant ni les mieux instruites, ni les moins avides, pourquoi opposerait-on une méfiance systématique, pourquoi établirait-on une surveillance officielle, pour contrecarrer et pour limiter le

pouvoir d'un homme entouré et conseillé par les supériorités les plus éminentes du pays?

La liberté ne consiste évidemment pas dans le droit de se mêler des choses que l'on ne comprend pas, et des affaires dont on n'entend point être responsable personnellement. Il est vrai que tout le monde peut parler politique et se prononcer sur les questions du jour, comme on a son opinion sur la morale et la religion; mais le difficile est de bien parler et de bien faire, et c'est là ce que l'instinct ne peut donner. La véritable liberté nationale ne saurait donc consister à accorder à chacun son influence politique, puisque c'est un art, mais uniquement de permettre de choisir sa profession et de l'exploiter de la façon qu'il le juge à propos à ses risques et périls. Ainsi celui qui se sent une ambition politique doit être libre d'entrer dans les affaires publiques et de s'y frayer un chemin à sa guise; c'est là une liberté dont on doit pouvoir user sous sa responsabilité. Que même celui qui trouve que le prince gouverne mal et qui veut tenter de le renverser et de le remplacer sur le trône, que celui-ci ait encore la liberté de courir les chances nombreuses d'une pareille entreprise, théoriquement rien ne peut s'y opposer. Les lois politiques peuvent condamner celle-ci et doivent dans tous les cas en rendre l'exécution aussi difficile que possible, parce qu'il ne s'agit pas de plaisanter avec les intérêts sociaux. La science n'a point à s'y opposer, puisque tel est au fond le cours ordinaire des choses humaines et l'application de la loi du plus fort dans le gouvernement de l'Etat. Mais que sous prétexte de garantie constitutionnelle on veuille établir en permanence deux autorités de source différente dans l'État, l'une qui le

gouverne par droit de naissance ou de conquête, et l'autre par délégation de la souveraineté du peuple, c'est y introduire une cause permanente de lutte, qui doit inévitablement aboutir à une rivalité insolite, à la discorde et finalement à la révolution. Une double autorité introduite dans une constitution est une garantie, non pour l'ordre, mais pour l'anarchie.

Frédéric le Grand a déjà observé que ce qui est pis qu'*un mauvais* général à la tête d'une armée, ce sont *deux bons* généraux; et c'est ce que tout homme pratique comprend de reste. Dans une maison de commerce, par exemple, où il y a plusieurs associés, ils se divisent la responsabilité, et chacun d'eux se charge d'une des branches. Dans la société il doit en être de même. Chaque homme spécial doit être libre dans sa partie afin que son initiative et sa responsabilité y soient pleines et entières. C'est ce que l'abolition des corporations, des maîtrises, et du système protecteur a eu pour but de réaliser dans l'ordre économique; et c'est ce que l'abolition du système parlementaire, et du gouvernement du peuple par le peuple, doit également achever de produire dans la gestion générale des affaires publiques. La règle dans l'organisation nationale sera ainsi égale pour tout le monde, et *chaque spécialité y deviendra, ce qu'elle doit être, une souveraineté particulière chargée sous sa propre responsabilité d'une fonction sociale déterminée.*

Telle me semble devoir être la consécration de la liberté dans la société fondée selon le principe national; car de cette façon chacun sera maître chez soi, jouira d'une souveraineté personnelle selon son mérite, sera le fils de ses œuvres, et subira la responsabi-

lité directe de ses actes. Il est vrai que ce principe de la liberté ne résoud pas toutes les difficultés du problème social, car il n'indique pas comment la société s'organise par l'initiative de chacun, ni quels sont les chefs des spécialités tant privées que sociales qui la composent, ni quelle garantie peuvent présenter ceux qui se seront chargés de les remplir. Ce sont là des problèmes sociaux qui vont être examinés dans les deux chapitres suivants; mais *les considérations que je viens de présenter me semblent établir d'une façon péremptoire que la division des fonctions sociales en spécialités particulières, indépendantes les unes des autres, exploitées dans l'intérêt personnel des titulaires et à leurs risques et périls, est la véritable consécration dans l'ordre social national du principe de la libre initiative individuelle, le vrai moyen d'y introduire le mouvement et la vie, sans compromettre l'ordre et la paix publique.*

CHAPITRE V

DU PRINCIPE D'AUTORITÉ.

Nous voilà déjà en possession de trois principes constitutifs de l'ordre social. Le premier en établit l'unité en la rattachant soit à l'intérêt d'une seule famille, soit à celui de la nation. Le second en constitue le fond en enchaînant tous les membres les uns aux autres par les liens de la solidarité. Le troisième en est la vie, puisque la société ne peut se mouvoir que par l'initiative individuelle ou la liberté. Il ne me reste plus qu'à en étudier le *quatrième principe*, celui qui préside à l'organisation sociale et politique, et qui est *la loi du plus fort*, *ou plutôt celle des supériorités*, ainsi que je la désignerai plus spécialement pour en faire mieux apprécier la portée morale.

Dans l'étude que nous avons faite des trois premières lois, nous avons constaté qu'elles sont aussi rigoureuses qu'universelles, puisque la société existant par elle-même, personne ne peut s'y soustraire, puisque tous les êtres étant solidaires, chacun peut être sacrifié au bien commun, et puisque rien ne se faisant dans le

monde que par l'initiative individuelle, la liberté y est un élément nécessaire. La loi du plus fort y possède la même importance primordiale. C'est ainsi que M. Darwin en a pu déduire sa loi de sélection naturelle, comme régissant la nature souverainement et d'une façon inexorable. Or comme cette loi est une partie essentielle du système de coercition providentielle qui est institué sur la terre pour nous obliger tous à exercer nos forces dans la lutte rigoureuse de l'antagonisme terrestre, nous la retrouvons également active dans toutes les relations de la société humaine. Voici, par exemple, comment M. Charles Dollfus, un penseur sérieux et libéral, en traitant de la question algérienne dans l'ancienne *Revue germanique*, crut pouvoir s'exprimer sur le sort qui, selon lui, attend les populations indigènes.

« Nous croyons, dit-il (1), dans un temps éloigné, au triomphe de la colonisation en Algérie, parce que nous sommes les plus forts, du fait du nombre et de la science. Nous sommes outillés comme soldats et comme travailleurs. Mais osons regarder les choses en face, et sans hypocrisie les appeler par leur nom. Osons dire que le dernier mot de la colonisation sera le refoulement ou l'exploitation des Arabes, la dépossession en grand. L'Inde anglaise et l'Amérique ne se sont pas constituées autrement, ainsi que M. de Girardin le disait récemment dans une réponse à M. Guéroult. L'Angleterre prétend qu'elle colonise l'Inde : cela signifie qu'elle l'exploite. L'Amérique, où se déverse le trop plein de l'Europe, dit qu'elle a colonisé l'Amérique et cela n'est pas douteux, mais les Indiens de l'Amérique sont refoulés, ils vivent dans les bois et dans les déserts. »

Tel est l'usage que l'on est en train de faire dans la

(1) Livraison du 1er août 1865, p. 383.

politique de la loi de la sélection naturelle de M. Darwin, et certainement vues de loin, les choses humaines prennent bien cette tournure. Mais, en l'observant plus exactement on remarquera que déjà parmi les animaux cette loi n'est pas si fatale, ni si inexorable qu'on veut bien le dire, puisqu'un choix suppose toujours un être qui choisit librement, et qui distingue le fort et le faible, le bon et le mauvais. Ainsi, parmi les animaux, on reconnaît une vie morale et intellectuelle ; ils ont leurs préférences et leurs répulsions, de sorte que leur conduite n'est point déterminée par une loi physique, et la sélection parmi eux ne saurait être uniquement brutale et sans entrailles.

Il en est ainsi, à plus forte raison, parmi les hommes; et si dans les rapports des races entre elles, les supérieures se conduisent envers les inférieures comme des mécréants et des bêtes fauves, c'est à leur grande honte, et non sans en ressentir le retentissement de leur ignoble brutalité, dans l'endurcissement de leur propre âme. Sans doute si les hommes supérieurs rencontrent des gens qui les contrarient par leur stupidité invincible, ils ont la force de s'en défaire, de les chasser et même de les exterminer, sous leur responsabilité personnelle. Mais les races inférieures ne sont pas en général sans avoir leur valeur, et sans mériter certains égards pour leurs faiblesses. Elles peuvent même être utilisées de maintes façons, et en effet, elles se prêtent le plus souvent à se conformer aux injonctions, et même à certains usages de leurs vainqueurs, si on sait les prendre. Mais il n'arrive que trop souvent que ceux-ci abusent de leurs avantages, exploitent indignement les races faibles et se rendent manifestement coupables envers eux de lèse-

humanité. Cette conduite est donc souverainement répréhensible et inexcusable, et la loi de Malthus ni celle de Darwin ne sauraient servir à couvrir les vices et les crimes des peuples civilisés. Il est vrai que les hommes subissent les lois naturelles comme les bêtes s'ils leur ressemblent par leurs actes, et s'ils ne s'émancipent pas des cercles vicieux par leurs vertus et leur intelligence. Mais le privilége des hommes, et surtout des hommes supérieurs, consiste à prévenir l'effet fatal de ces lois universelles par leur science, leur moralité et leur savoir-faire. Voilà ce que j'ai eu l'occasion de faire observer en traitant de la loi du progrès, et c'est également ce qu'il est utile de remarquer, dans l'application de la loi du plus fort parmi les hommes.

Dans l'humanité surtout, la loi de la force ne saurait être la domination de la brutalité. La force de l'homme comprend évidemment sa supériorité morale, intellectuelle et pratique, tandis que la faiblesse véritable est la source de tous les vices et de tous les crimes, ainsi que je crois l'avoir démontré (p. 396) dans le Chapitre de l'origine du mal. C'est là un fait général, incontestable de sorte que si l'on voulait rejeter toute autorité, parce qu'elle est accompagnée de la force matérielle, ce serait céder l'autorité à la faiblesse et à l'incurie, et exposer la société à tous les malheurs qui en sont les conséquences immanentes. Tel est, par exemple, le motif principal de ce qu'un gouvernement purement démocratique est forcément une organisation vicieuse, puisque l'autorité des majorités est, de fondation, le gouvernement de la partie la plus passionnée, la plus ignorant et la plus brutale de la nation. Effectivement, les hommes sages et capables sont toujours peu nombreux ; et bien

que tout le monde soit plus riche que M. de Rothschild, et ait plus d'esprit que M. de Voltaire, il est bien certain cependant que la multitude n'est pas la petite monnaie d'un homme de génie. Ainsi Napoléon Ier finit par s'élever à cent coudées au-dessus des hommes et des capitaines les plus considérables de son époque, bien que les gens capables n'y manquassent pas.

Sans doute, il ne suffit pas d'être en minorité pour être plus sensé et plus habile que la majorité, car il y a des minorités rétrogrades, comme il y en a de trop ardentes et de mal éclairées ; mais le gouvernement des majorités, dans tous les cas, n'a aucun titre à être le plus sage. De plus cette autorité chère à la démocratie n'est pas non plus un gouvernement véritablement libéral, puisqu'il n'y a rien de plus despotique que le pouvoir populaire, qui a mille têtes pour surveiller ceux qui s'élèvent au-dessus du médiocre, mille bras pour les torturer et pour les écraser. Voici, à ce sujet, une remarque que M. Duvergier de Hauranne nous communique, dans son livre sur les États-Unis.

« La démocratie est une perpétuelle mêlée où l'individu isolé ne peut lever la tête sans devenir le point de mire de tous les coups. Il faut qu'il suive le troupeau, ou bien les masses populaires lui passent sur le corps... La démocratie américaine préfère à ces raffinés de l'intelligence des hommes de son espèce et plus voisins de son niveau. Parcourez la liste des présidents des États-Unis depuis trente ans entre Jackson et Lincoln, vous n'y verrez que des noms médiocres, vous n'y trouverez ni Clay, ni Webster, ni Douglas, ni Ewrett. »

C'est là une tyrannie bien plus désastreuse pour le gouvernement des États et pour le progrès social que le pouvoir d'un despote couronné. Celui-ci d'abord ne tyrannise que ceux qui l'avoisinent, tandis que le

peuple souverain met le pied sur toutes les têtes qui se lèvent. Ensuite le despote, quelque malfaisant qu'il soit, meurt au bout d'un certain laps de temps, au lieu que la multitude inepte se perpétue à travers les siècles! Cependant ce ne sont que les hommes de génie qui poussent l'humanité dans la voie du progrès, et ceux-ci trouvent quelquefois des encouragements près d'un autocrate des plus ombrageux; mais le peuple n'est même pas capable de les apprécier. Qu'on lise *la Solitude* du docteur Zimmermann, citoyen de la libre Helvétie, pour se faire une idée des douleurs d'un homme de quelque supériorité, lorsqu'il se trouve noyé dans la foule vulgaire et empesée de son importance démocratique.

Donc, considéré en général, indépendamment des époques révolutionnaires, qui ne sont que des exceptions, le gouvernement des majorités est forcément celui de la faiblesse et de l'incapacité, c'est-à-dire l'obstacle le plus considérable au progrès et au bonheur de l'humanité. Cette vérité nous donne la clef des motifs pour lesquels le Créateur a confié aux gens supérieurs la force de s'imposer aux masses, et donné le pouvoir d'organiser la société, puisque évidemment ce n'est pas à l'infirmité, à la sottise ni à la brutalité de la multitude qu'il put s'en fier.

Pour reconnaître le rôle important que remplissent les supériorités sociales dans l'ordonnance des vicissitudes terrestres, il sera utile de jeter un coup d'œil général sur les principales difficultés dans lesquelles les hommes se débattent, et dont ils doivent se tirer par leurs propres efforts. Dans ce but rappelons-nous d'abord les principales conditions de notre existence.

1° Les hommes sont généralement faibles et pares-

seux, et cependant sensuels, remplis de besoins, d'instincts et d'aspirations diverses auxquels ils doivent pourvoir de leur propre initiative ;

2° Ils vivent en société, ont une destinée terrestre commune, et souffrent des erreurs et des vices de leur prochain, parce que la production, la distribution, et la consommation des richesses dépendent de la conduite de chacun d'eux ;

3° Cependant chacun doit être le fils de ses œuvres, être libre de ses actes pour en assumer toute la responsabilité ;

4° Pour comble de difficulté, l'incertitude est notre lot, nous ne sommes assurés de rien, ni de notre subsistance, ni de notre lendemain, ni de notre savoir, et pourtant nos besoins sont pressants, ils demandent une satisfaction immédiate, actuelle, journalière, incessante!

Telles sont les plus grandes difficultés de notre existence. Elles constituent un véritable chaos d'influences, d'exigences et de nécessités infinies, et cependant nous sommes obligés de prendre un parti sans désemparer. Nous devons nous sustenter, nous vêtir, nous abriter, nous entendre ensemble, nous soutenir mutuellement, nous instruire, nous encourager, que nous soyons bien ou mal éclairés, habiles ou maladroits, sains ou infirmes, forts ou faibles!

C'est dans ces perplexités diverses et souvent poignantes, que les hommes s'agitent, se tourmentent, émettent des idées, font des essais et donnent, par leurs efforts contradictoires, naissance à un état de choses excessivement embrouillé, à un conflit de mesures hasardées, à une foire de maladresses, de sottises,

de prétentions, d'ambitions, de ruses, de violences, à un antagonisme profond et général, qui les divise entre eux, les excite les uns contre les autres, et les menacerait d'une explosion de misères, de douleurs et d'angoisses, si, parmi eux, il ne se trouvait un certain nombre d'individus plus avisés, plus clairvoyants, plus actifs, qui parviennent les premiers à sortir de cet état d'incertitude et d'impuissance. Ces individus, plus intelligents, fondent quelque établissement et forment un centre autour duquel viennent se grouper d'autres individus moins habiles, dont le bonheur consiste à s'abriter sous la protection d'une individualité plus capable. Donc le résultat de la coïncidence de tant d'éléments divers qui constituent le milieu terrestre, et qui assaillent les populations dans leur faiblesse et leur impuissance, est de nature à remettre la direction de leurs intérêts communs entre les mains les plus adroites, les plus vaillantes, les plus audacieuses, c'est-à-dire les plus fortes.

Or, remarquons que ce résultat, s'il ne s'était pas déjà présenté des millions de fois et ne s'était consolidé avec le temps, dans l'ordre politique aussi bien que dans l'ordre économique, ce résultat se représenterait de nouveau indubitablement; car bien que la société humaine soit vieille de milliers de siècles peut-être, chacun de nous est toujours obligé de faire son chemin par sa propre activité, et de conquérir sa place au soleil par sa valeur personnelle. A cette fin l'on est obligé de se choisir un état, de se poser soi-même, de s'établir pour son compte et d'essayer ses forces à ses risques et périls, envers et contre tous. C'est qu'en effet personne n'est appelé, ni élu pour être avocat, médecin,

savant, artiste, industriel, cultivateur, patron ou ouvrier. Mais chacun, de son autorité privée, sans autre droit que son initiative, entreprend une profession, se livre à un état, se fait connaître du public, annonce ses prétentions, et cherche à usurper peu à peu, à force de soin, de talents et de conduite, une position, au risque d'y rencontrer un rival, d'évincer un collègue, de ruiner un concurrent, un père de famille peut-être, un homme faible et malade! Ceux qui réussissent dans cette entreprise chanceuse sont honorés, fêtés, enviés, et leur position leur est dûment acquise, malgré le nombre de victimes qu'ils ont pu faire pour assurer leur succès. Par contre, ceux qui ne parviennent pas à se frayer un chemin par eux-mêmes, et qui succombent dans la lutte n'acquièrent, bien qu'étant victimes de la supériorité de leurs rivaux, que peu ou point de considération. Ceux-ci sont obligés de se retirer de la lice, de se soumettre à leur sort, et de se contenter d'être employés par l'un ou l'autre de leurs concurrents heureux, dans une position subalterne.

Ces supériorités victorieuses cependant, loin d'être les fléaux des peuples, en sont les bienfaitrices. Heureuses les nations, qui en possèdent de vaillantes, capables de se distinguer entre tous, et de s'imposer à leurs concitoyens, malgré leur indifférence ou leur opposition, car ces hommes virils sont les vrais génies de la civilisation, du progrès et du bien-être. Or remarquons que c'est là l'action vraie de la loi du plus fort, qui élève le niveau moral et intellectuel des peuples, et qui effectue et perfectionne le système de la production, de la distribution et de la consommation des richesses. C'est par cette lutte de la minorité des forts,

contre la majorité des faibles et incapables que l'organisation de la société s'améliore, que la prospérité matérielle se développe et que la moralisation générale s'établit; c'est par l'antagonisme, la concurrence et l'usurpation, c'est-à-dire par des iniquités individuelles que l'unité sociale grandit et se consolide, que la solidarité nationale fonctionne convenablement et que les individus exercent leurs forces, augmentent leurs qualités, et accomplissent leurs destinées progressives. Tandis que, par le système de l'amour, de la charité, de l'humilité, du renoncement, de la soumission à la conduite providentielle, les hommes s'affaiblissent, se démoralisent et se perpétuent dans leurs infirmités; et que, par le système du droit du devoir, de la justice et des bonnes intentions, l'action civilisatrice des supériorités se trouve empêchée, et les faiblesses, les vices et les brutalités des masses respectées, flattées et encouragées. Avec ces théories chrétiennes et libérales, toute entreprise, toute organisation resterait impossible, rien ne pourrait s'y créer, aucune mesure féconde ne saurait être prise pour l'amélioration du sort des peuples et pour le progrès de l'humanité!

Cette vérité est si évidente que ce n'est que par des inconséquences que le parti libéral est devenu un agent actif du progrès social. En effet, malgré ses velléités charitables et philanthropiques et son respect du droit d'autrui, il est le premier à vanter les mérites de la concurrence, les avantages de la rivalité entre les industriels, les artistes et les savants, à recommander les résultats progressifs de cette lutte sans merci, dite pacifique, et qui entraîne si souvent les plus grands malheurs privés, la ruine, le désespoir et le suicide. Le parti libéral

n'ignore cependant pas les misères qu'engendre son système du laisser faire et laisser passer, le système de Malthus le prouve, et les socialistes lui en ont fait les plus graves reproches. Néanmoins, malgré ces effets décourageants, il persiste avec raison dans ces vues, parce que cette liberté illimitée de l'initiative individuelle et cette rivalité générale sont devenues de nos temps l'origine incontestable du progrès inouï des arts, des sciences et de l'industrie, ainsi que de celui des populations elles-mêmes.

Cette persistance lui fait honneur; seulement cette honorable école devrait reconnaître en même temps que ce système de concurrence est la fissure par laquelle la loi du plus fort pénètre et fait irruption dans l'ordre social, et qu'en défendant cette rivalité illimitée il donne libre carrière aux supériorités sociales, les autorise à y faire sentir leur influence prépondérante, et à assujettir à proprement parler ceux qui sont les victimes de leur puissance personnelle. C'est là en réalité ce qui a lieu, car ce n'est pas sans fondement que l'on a reproché au système de nos savants économistes de remplacer la féodalité de la noblesse par la féodalité non moins arrogante de nos grands manufacturiers, financiers, négociants, cultivateurs, de nos princes de l'art et de la science; et de livrer les ouvriers, les employés les petits fabricants et boutiquiers, les petits capitalistes et propriétaires à l'exploitations de ces grands et puissants seigneurs, avides et implacables.

A vrai dire, cette théorie du laisser passer n'est donc pas une théorie de liberté, mais bien une doctrine d'au torité : le pouvoir des supériorités en est rendu inévitable.

La première inconséquence politique du parti libéral est donc de recommander le système de la libre concurrence au nom de la liberté, au lieu de le recommander au nom du principe d'autorité. En effet, par l'observation des conséquences de cette intrusion des supériorités dans le mouvement social, on s'aperçoit que chacune des individualités qui réussit à s'établir et à usurper une position dans l'ordre civil devient un des chaînons les plus solides et les plus actifs de l'organisation sociale. Les chefs des spécialités sont les régulateurs les plus intelligents de la production, de la distribution et de la consommation des richesses ; les propagateurs les plus entendus de l'art, de la science, de l'habileté, de la moralité, de l'intelligence et de la bonne conduite. S'ils sont artistes, leurs œuvres deviennent les modèles d'une foule d'imitateurs ; s'ils sont savants, ils forment école et réunissent autour d'eux de nombreux disciples ; s'ils sont financiers, négociants, industriels, commerçants, la plus forte partie de la fortune privée et publique leur est confiée, et leur haute influence s'étend sur la plus grande partie de la population qui afflue dans leurs ateliers, dans leurs bureaux et à leur caisse. Ces hommes de mérite plus ou moins éminents prêchent donc d'exemple, encouragent leurs inférieurs dans la bonne voie, leur montrent en action les résultats heureux de la moralité, de la conduite, de la persévérance, de l'intelligence et de l'habileté, et sont dans cette position élevée bien placés pour être bons et charitables envers les faibles et envers les souffrants, pour être sévères à ceux qui sont négligents, et même pour combattre ceux qui sont orgueilleux, durs et inhumains.

Les sommités sociales sont, par conséquent, dans

quelles spécialités qu'elles se distinguent, les nervures puissantes qui étayent l'édifice social, qui en rassemblent les éléments et les font concourir à l'activité et à la prospérité publique. Elles constituent, par leur intervention inévitable, la hiérarchie naturelle des nations, hiérarchie compacte, étroitement entrelacée, vivante, capable de résister au choc des événements, et merveilleusement disposée pour servir d'ossature vigoureuse à la société et à l'État. Heureuses les nations qui, comme la France, l'Angleterre, les États-Unis, l'Allemagne, l'Italie et l'Espagne, renferment une foule de notabilités intelligentes et capables de donner l'essor à toutes les branches de l'activité sociale, d'en organiser le travail, de répandre le bien-être parmi toutes les classes de la population, et d'en cultiver l'esprit et les sentiments ! L'ordre y règne avec la liberté, et la puissance s'y repose sur l'initiative de chacun. Malheureuses, au contraire, les nations où ces viriles individualités font défaut, car tout y reste affaissé ! Les arts, les sciences et l'industrie y végètent, la terre reste inculte, les plus beaux climats étalent en vain la plus luxuriante végétation, tout y est abandonné au hasard, à l'incurie, et la société n'y est qu'une ébauche informe de la vie humaine !

La prospérité sociale repose donc, comme l'on doit s'en convaincre, sur la présence d'hommes supérieurs dans le sein des nations, dans la libre initiative qu'on leur laisse, dans l'autorité qu'ils savent acquérir sur leurs concitoyens, et dans l'influence qu'ils usurpent dans la gérance des affaires générales. Lors donc que dans les nations supérieures un homme éminent entre tous vient saisir le gouvernail de l'État, et couronner une hiérarchie sociale si admirablement préparée, croit-

on que ce soit là un malheur public, une atteinte à la prospérité privée, un attentat contre la morale, une violation des lois divines? Évidemment non! Car cette usurpation est conforme au principe d'autorité, à la loi du plus fort, du plus intelligent, du plus actif et relativement du plus moral; elle est le complément naturel de l'organisation sociale selon les lois divines. Jamais chez les nations avancées l'usurpateur d'un trône n'a été un imbécile, ni un maladroit, ni un vaurien; et l'emploi heureux de la force des armes n'a été pour aucun le seul mérite.

En effet, la véritable force en politique n'est pas distincte de la réelle supériorité; et si, par exception, dans les pays avancés, la force brutale devient l'unique puissance des souverains, leur déchéance ne tarde pas à s'ensuivre. L'incapacité ne saurait manier longtemps l'épée sans se blesser elle-même, ni manquer les meilleurs coups qu'elle veut porter. La preuve s'en trouve à chaque page de l'histoire. Aussi longtemps, par exemple, que nos rois de France savaient choisir leurs conseillers, leur pouvoir se maintint et grandissait même malgré leurs fautes, leurs vices et leurs crimes. Mais il n'en fut plus de même, au dernier siècle, où la faiblesse et l'incapacité trônaient de pair avec la folie et le dévergondage. Aussi, bien que la monarchie sous Louis XV et sous Louis XVI ait été un gouvernement fort, puisqu'elle était soutenue par la loyauté d'une noblesse dévouée, par une armée fidèle, par un système arbitraire illimité, et par une Église vénérée qui lui assurât l'asservissement du peuple, la futilité des courtisans, les basses intrigues de la haute noblesse, l'ignorance des hommes d'État, l'influence des favorites et les abus

des castes privilégiées, avaient éloigné les hommes de génie de ses conseils, et fait abhorrer ce régime aveugle et décrépit par la nation presque tout entière. Dans cet état de choses l'abbé Sieyès pouvait à juste titre exalter les mérites du tiers état et déverser le mépris sur ses adversaires, car c'était effectivement cette partie de la nation, victime des abus, qui comptait dans ses rangs presque tout ce qu'il y avait de plus capable et de plus honnête dans le pays. Donc, lors de l'immortelle révolution, la supériorité était acquise à la bourgeoisie, tandis que la sottise et l'incapacité entouraient le trône. En conséquence, le mouvement de bascule devait se produire au premier choc, et la puissance matérielle tomber des mains faibles et indignes qui la détenaient pour être saisie par les assemblées révolutionnaires.

Tel est le danger que courent ceux qui par incurie abusent du règne de la force brutale chez un peuple intelligent et viril. La puissance du glaive sans la supériorité morale et intellectuelle, n'y donne qu'une sécurité trompeuse, et confère une arrogance qui provoque la vengeance des opprimés. *Par contre, tout acte d'autorité intelligent, ou toute usurpation, si elle est faite habilement et à propos, dans un but noble et élevé, reçoit l'assentiment des peuples et l'approbation des sages.* C'est ainsi que le pape Zacharie déclara sur la demande de Pépin, qui venait d'usurper le trône des descendants dégénérés de Clovis, que le pouvoir souverain devait appartenir à celui qui en avait la science et la force, de préférence à celui qui n'en avait que le nom (1). Ce jugement du grand pontife a reçu depuis plus d'une application, et de nos jours, à deux reprises différentes, le peuple de France acclamait,

(1) Laboulaye. *Histoire du droit de propriété*, p. 352.

à une majorité accablante, à l'usurpation de la puissance impériale.

De là il résulte évidemment que ce n'est pas l'usage de la force brutale qui est mauvais et condamnable, mais l'abus qu'en font les souverains corrompus et ineptes. En effet, l'usurpation est d'abord la meilleure preuve des qualités supérieures d'un homme dans l'ordre politique comme dans toute autre spécialité; car les hommes se forment par la lutte, et le succès fortement disputé est un gage certain d'une valeur réelle chez celui qui le remporte. L'usurpation est ensuite la meilleure garantie de la bonne conduite des intérêts sociaux, puisque, comme il a été démontré dans le chapitre précédent, l'identification de l'intérêt privé du titulaire avec sa fonction, l'oblige à s'y dévouer corps et âme. Par conséquent, il n'existe point de motif sérieux qui dût faire exclure la spécialité politique de la loi commune à toutes les autres. Le principe naturel du pouvoir est en vérité la loi du plus fort sous le rapport moral, intellectuel et pratique, et la civilisation perfectionnée d'une nation est à ce prix. L'expérience est conforme à cette loi, car l'on dit communément que le meilleur gouvernement est un despotisme intelligent; et malgré la plus considérable des révolutions qui ait jamais eu lieu, malgré dix essais de constitutions plus ou moins dosées de liberté politique et d'autorité souveraine, la France est retombée de guerre lasse dans les bras d'un prince autocratique, ainsi que M. Paul Janet nous l'a déjà fait observer (p. 521).

Cet enseignement de l'histoire ne suffit point à une partie de nos honorables libéraux et démocrates, ils penchent toujours pour l'élection du chef de l'État; et,

bien qu'il ait déjà été démontré 1° que la dépendance du représentant du pouvoir social des partis politiques est un grand défaut constitutionnel, riche en conséquences désastreuses; 2° que le principe de la liberté politique et du droit imprescriptible du citoyen n'a point de base sérieuse, et qu'il est contraire à la loi de notre destinée d'être les moyens de notre propre fin ; et 3° que les idées de justice, de bien-être, d'égalité et de fraternité ne sont pas la science morale et politique, qu'elles n'en sont que les éléments secondaires, utiles à consulter, mais dangereux à appliquer sans modification, je pense qu'il peut encore être utile d'examiner la valeur véritable du principe de l'élection.

Ainsi, à commencer par les élections où ne concourent que des hommes instruits, revêtus d'un caractère honorable, on peut se demander si celles du sacré collége, par exemple, ne méritent pas les critiques les plus sévères, et si elles n'ont pas été justement flétries par l'histoire, aussi bien que par M. de Lamartine dans ses écrits, et au Sénat par le prince Napoléon ? Puis viennent les élections de l'Académie dont presque aucune ne passe sans que des convenances étrangères n'en détournent les suffrages du vrai mérite. Ensuite, pour ce qui est des élections des députés au Corps législatif, nous voyons que, pour empêcher qu'elles ne soient le résultat de passions aveugles ou d'intrigues blâmables, non-seulement le gouvernement croit devoir y intervenir, mais tous les partis s'organisent et se concertent pour éclairer les citoyens, à leur manière, sur le choix de leurs représentants. Partout, les élections quelles qu'elles soient, et celles politiques surtout, sont un champ ouvert à toutes les intrigues, à toutes les intimidations, à

toutes les comédies et à toutes les corruptions, parce que l'on sait parfaitement que les électeurs ne savent généralement pas ce qu'il faut faire, ni quel choix est le meilleur, et qu'il ne suivent qu'en aveugles tel préjugé, telle passion ou tel intérêt particulier. Les peuples les mieux disposés pour un *self-government* sont même ceux qui se permettent les moyens d'influence les plus ignobles; comment un pareil système peut-il produire de bons résultats?

S'il n'en produit pas toujours de mauvais, c'est d'abord parce que, dans nos nations supérieures, il y a un assez grand nombre d'hommes capables d'expédier le courant des affaires, et que le chef d'un État a de nombreux moyens de se faire donner de bons conseils. Dans les petits pays, comme en Belgique et en Suisse, la direction des affaires publiques ne demande même pas des talents particuliers; et les élections, quelque mauvaises qu'elles soient, peuvent suffire à désigner des hommes passables. Dans les temps ordinaires, le même cas se présente pour les États plus importants; car, dans cet état de choses, il est indifférent que ce soit Pierre ou Paul qui signe les décrets et les ordonnances qui ont été préparés dans les bureaux des ministères et des conseils d'État. Mais cette facilité dans les époques de calme ne se conserve pas longtemps dans les grands empires; et, lors des moments de crise, l'insuffisance des hommes ordinaires, chargés du gouvernement suprême, se montre au grand jour et porte des effets souvent calamiteux. Lorsque les circonstances s'assombrissent, que l'intérêt de particuliers puissants se heurte à l'intérêt général avec l'intention bien arrêtée d'imposer leur volonté au pays et de se servir de tous les moyens pour réussir; ou

bien lorsque des idées nouvelles passionnent les esprits et s'attaquent à de vieux usages, à des priviléges séculaires, ou à des convictions religieuses enracinées ; ou bien encore lorsque la guerre civile ou des conflits extérieurs viennent menacer la paix et la tranquillité publique, alors, dans ces cas graves, il faut que l'intérêt du corps social soit défendu avec vigueur, que le gouvernement soit fortement constitué, et que l'unité et la solidarité nationales aient leur personnification vivante dans un prince, sinon homme de génie, du moins supérieur aux partis par sa position indépendante, et lié de corps et d'âme au salut de l'État. Dans ces conjonctures difficiles le système électif devient un obstacle manifeste, une cause de faiblesse et d'incertitude, et les chefs élus ne manquent pas de s'y montrer dans leur rayonnante insuffisance. Examinons à ce sujet quelques exemples contemporains.

Prenons d'abord les présidents Lincoln et Johnson que les partisans du système électif citent avec orgueil, puisque, dans cette libre démocratie américaine, de simple bûcheron et ouvrier tailleur, ils ont été élevés à la plus haute magistrature. Il est en effet incontestable qu'ils ont réussi à mener à bonne fin la guerre civile la plus considérable des temps modernes. Mais il serait juste, pour leur attribuer le mérite qui leur revient, de pouvoir distinguer les actes qui viennent d'eux-mêmes, de ceux que l'esprit vigoureux et spontané du peuple américain a provoqués et réalisés spontanément. Cependant, sans entrer dans des détails aussi circonstanciés, il est notoire que cette grande affaire a été généralement mal conduite et fort tristement achevée ; que ce soit maintenant du chef du pouvoir exécutif, ou des défauts de la

constitution démocratique des États-Unis, ainsi que je l'ai exposé ci-dessus, c'est là fort indifférent pour le sujet qui nous occupe. Il est en effet inexplicable, si ce n'est par l'incurie générale des sommités fédérales et par la mauvaise organisation de l'administration, de l'armée et de la marine, que vingt-deux millions d'hommes des plus riches, des plus intelligents et des plus actifs du monde aient mis quatre années pour en réduire onze millions, dont quatre millions d'esclaves, qu'ils y aient sacrifié cinq cent mille hommes, et dépensé la somme énorme de 20 milliards. Mais grâce à ce système électif, les hommes véritablement supérieurs de l'Union sont d'une part systématiquement éloignés du pouvoir par les meneurs des partis; et d'autre part ceux qui y parviennent n'ont jamais le temps d'apprendre leur métier. A peine ils y ont passé quelque temps, qu'ils sont remplacés par d'autres qui, à leur tour, disparaissent pour faire place à de nouveaux venus. Il n'est donc pas surprenant que les généraux s'y soient montrés d'une incapacité désespérante, que la marine y ait été assez mal conçue, selon les remarques de M. Buloz (1), que les finances et tout le système économique y soient mal combinés, selon l'opinion de Cobden, et que cette guerre ait été ruineuse, ait duré aussi longtemps et ait coûté autant de vies humaines pour finir sans gloire et sans génie par l'épuisement de la partie la plus faible et la moins nombreuse! Or ni Lincoln ni Johnson n'ont eu le génie ni le pouvoir de rien changer à ce désordre démocratique.

Ce qui doit surprendre dans ces événements américains considérables, ce sont les ressources que l'activité

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 15 novembre 1866.

des populations a su tirer de la fécondité du sol de cette riche contrée, c'est l'héroïsme des soldats et la persévérance de la race; mais le système électif et la constitution républicaine, au contraire, s'y sont montrés dans toute leur défectuosité; et certainement, si la fédération avait eu des ennemis puissants à combattre, tels que les dernières guerres européennes les ont révélés au monde, elle eût cessé d'exister après le premier combat de Rull-Bunn!

Toutefois si le gouvernement démocratique n'est pas le meilleur pour assurer la conduite des affaires publiques dans les moments difficiles, seraient-ce par hasard les royautés électives, flanquées d'un gouvernement parlementaire comme celles de Léopold Ier et de Louis-Philippe, d'Othon, de Couza et de Maximilien?

Léopold Ier était l'habileté même, et les Belges pouvaient s'applaudir de leur choix. Cependant que demande-t-on à un prince, si ce n'est de protéger les citoyens contre leurs propres égarements au nom de l'intérêt social et de les diriger pour le bien de la communauté? Or que fit le roi Léopold lorsqu'en 1848 les esprits s'échauffèrent dans son royaume et que la discorde allait y éclater. Se disposait-il à défendre, au prix de son sang et de ses biens, les intérêts de ceux qui l'avaient appelé au pouvoir et à comprimer la révolte au péril de sa vie? Nullement; il offrit platoniquement de descendre les marches du trône, d'aller s'embarquer sans pensée de retour, et de vivre tranquillement de ses rentes au fond de l'Angleterre. Nos philosophes du droit s'extasient de cet acte de sagesse; mais quant à moi, j'ai de la peine à y trouver la vertu d'un souverain chargé de la défense de l'ordre social. Heureusement pour la Belgique que

ses représentants eurent assez de sens pour inviter le roi de rester à son poste. Mais qu'eût-elle fait si l'émeute avait grondé, et que la sagesse de Léopold s'était décidée à faire ses paquets ! Il y serait arrivé ce qui advint en France après le départ de Louis-Philippe !

Ce Prince fut aussi un roi élu, qui, lors des événements de février, ne voulut pas répandre le sang pour se maintenir au pouvoir. Au lieu de monter à cheval avec ses nobles fils pour arrêter l'émeute dans son germe, comme le lui conseillaient ses maréchaux, il a perdu du temps en négociations, et a été culbuté par l'audace de ses adversaires. Il fut donc chassé du pays et mourut dans l'exil. C'était pourtant un homme fort intelligent, d'une grande expérience, mais qui n'ayant pas conquis son trône par sa volonté et son héroïsme, croyait ne pas devoir le défendre à outrance.

Cependant quelles furent les conséquences de sa fatale abnégation et de son abandon des intérêts de la bourgeoisie qui l'avait élu ? La ruine de ses commettants et la guerre civile ! Effectivement, après la victoire du peuple, toutes les affaires s'arrêtèrent, le crédit fut suspendu et la propriété menacée, malgré les efforts les plus louables du gouvernement provisoire. Des milliards furent ainsi engloutis dans les désastres financiers, commerciaux et industriels, de nombreuses familles opulentes plongées dans la misère, le travail arrêté dans toutes les usines, et le peuple, sans ressources et affamé par les privations, réduit aux ateliers nationaux. Alors, la désolation se répandit dans tous les rangs de la société, et les classes nombreuses et pauvres, travaillées par des théories anarchiques et par des esprits exaltés, furent entraînées aux plus désastreux excès. L'a-

narchie grandissant ainsi de toutes parts, la plus sanglante bataille dut être livrée dans les rues de la capitale pour le salut des classes riches; car la victoire du peuple aurait été le signal d'une guerre sociale dans toute l'étendue de l'empire !

Tels furent les effets malheureux du système d'une royauté élective ; car il est certain que si Louis-Philippe s'était conçu la mission de protéger le corps social envers et contre tous, et qu'il avait considéré son trône comme sa propriété personnelle et celle de sa famille, il l'aurait défendu de son corps; et probablement quelques coups de fusil tirés à propos, eussent évité à la nation toute cette cascade d'événements à jamais déplorables !

Par la même occasion le système parlementaire s'engloutit avec la chute de son roi; car fort contre un chef élu, il est faible contre les événements, par la raison qu'il est conçu en haine du principe naturel de l'autorité et ne repose que sur un système de convention. Imaginé pour empêcher le règne de la force et de la supériorité, il produit la faiblesse et l'impuissance dans les circonstances difficiles; élevé pour satisfaire à la susceptibilité orgueilleuse des individus, il leur permet de parader à leur aise, sur une scène improvisée, et se draper dans leur dignité frondeuse, jusqu'au moment où le sol agité se dérobe sous leur piédestal fragile et les fait disparaître dans le troisième dessous !

Cependant, comme je l'ai observé déjà, dans les temps ordinaires, rien n'empêche que le système parlementaire et la royauté élective ne durent chez les peuples intelligents, laborieux et paisibles. Mais que dire de ces imitations déplacées et maladroites chez des peuples

sans grande consistance, où les sommités artistiques, scientifiques, financières, commerciales, industrielles et agricoles font défaut, et où des chefs de tribu, des généraux ambitieux et des boyards turbulents ne s'inspirent que de leur orgueil, de leurs intérêts personnels et inintelligents, et sont toujours prêts à semer le désordre pour satisfaire leur ambition ou venger les blessures de leur sot amour-propre, tels qu'on les trouve en Roumanie, en Grèce ou au Mexique? Est-ce que des souverains élus, qui ne s'appuient pas sur leur propre épée, peuvent trouver dans ces populations mal assises et mal composées, désœuvrées et irritables, mendiants, brigands à l'occasion, quelqu'un qui par principe veuille respecter une fiction, une convention pendant des siècles, lorsqu'un coup de main hardi la ferait disparaître comme par enchantement ?

Ces exemples nous prouvent, à mon sens, que bien que l'élection ne désigne peut-être jamais des gens complétement incapables, elle n'est point le véritable moyen pour remettre le pouvoir entre les mains les plus dignes ; et que bien que le système électif et parlementaire puisse se soutenir dans les circonstances anodines chez des populations avancées et laborieuses, il ne résiste pas aux commotions importantes et ne saurait non plus se soutenir chez des nations d'une civilisation incomplète. Or, une grande nation doit être organisée solidement pour tout événement, et elle ne le peut que par l'action naturelle de la loi des supériorités. *Mais voilà en quoi consiste la seconde inconséquence politique du parti libéral qui acclame l'exercice de la libre initiative et de la libre concurrence dans toutes les branches de l'activité civile, et qui prétend ensuite la contre-carrer*

dans l'ordre politique. Cependant la logique ne se laisse pas arrêter ainsi à volonté ; si les hommes se plaisent aux contradictions, par faiblesse ou par vanité, les événements se chargent de les détromper, parce que les lois divines sont universelles, et bien téméraire qui s'y oppose! Ainsi, en examinant nos fastes révolutionnaires, on verra que c'est la haine du pouvoir discrétionnaire du Prince qui a inspiré les actes les plus importants de la Constituante, de la Législative et de la Convention, et que les mesures prises par ces grandes assemblées avaient principalement pour but d'en éviter le retour. Cependant ce n'est pas le pouvoir indépendant du souverain qui était un mal dans la monarchie ancienne, mais la manière de s'en servir. Sans doute l'arbitraire abusif qui y sévissait, surtout sous les derniers Louis, fut une plaie sociale; mais c'était parce que ces rois et leurs hommes d'État étaient inférieurs à leur position éminente, et que leurs principes étaient faux Comme donc les gouvernants n'étaient point à la hauteur des nécessités de l'époque, ni du mouvement des idées et des intérêts nouveaux, il fallait évidemment changer les hommes et les principes, mais non pas l'institution souveraine elle-même.

Dans les premières années de la Révolution on essayait, par suite de cette méprise, tous les moyens pour assujettir le Prince ou pour le supprimer. D'abord on décréta une royauté constitutionnelle, mais comme Louis XVI s'y prêtait mal, on supprima la royauté et l'on se constitua en république. Ensuite comme l'éloquence et les bonnes intentions ne suffisent point au gouvernement d'un État en ébullition, des hommes audacieux firent la guerre aux supériorités intellectuelles et décimèrent

successivement ceux qui s'opposaient à la domination de la multitude. Puis l'esprit civique ne se manifestant pas assez fortement au gré des chefs révolutionnaires, ils s'efforcèrent d'imposer l'amour de l'égalité et les vertus publiques à l'aide de la hache et du bourreau. Toutefois, malgré ces mesures extrêmes on n'arriva pas à organiser la société nouvelle, ni à remplacer utilement le pouvoir souverain absent. Enfin la terreur soutenue par ce qu'il y avait de plus vil dans les bas-fonds du peuple, fut renversée par ce qu'il y avait de plus indigne parmi les Constituants; et l'on arrivait au Directoire qui, sans mérite et sans principes, se livrait aux dissipations vulgaires et compromettait les intérêts de la patrie. Cette autorité sans élévation ni puissance fut démolie à son tour par un météore qui donnait la mesure de ce que pouvait un prince capable à la tête d'une grande nation. La loi de la supériorité fit donc de nouveau son apparition en France d'une façon éblouissante et l'ordre y renaissait à souhait.

Cependant quelque réparateur qu'ait été le premier empire il a prouvé par les fautes qui amenèrent sa chute que la loi du plus fort n'est pas l'unique principe social dans les temps modernes; et qu'il ne suffit pas de relever le trône, qu'il faut aussi savoir le conserver. Mais Napoléon méconnaissait le principe national, ne respectait pas l'indépendance des peuples, ni le bonheur et la vie de ses propres sujets. Il se considérait comme souverain absolu, cherchait ses intérêts personnels et ceux de sa famille, et blessait souverains et sujets par son esprit d'envahissement et de domination universelle. De plus, le monde moderne s'imaginant que la prospérité des intérêts matériels est l'unique fin des

vicissitudes humaines, Napoléon crut devoir rétablir la haute aristocratie qui, par sa position privilégiée, lui servirait d'appui, et consoliderait sa dynastie en l'entourant de splendeur et de magnificence. Enfin, ne sentant point les défectuosités radicales du christianisme, il croyait qu'il suffisait de rétablir le culte antique pour satisfaire aux besoins religieux des peuples, et couronnait ainsi son œuvre personnelle, fort remarquable sans doute, par un retour presque complet aux errements du régime déchu. Les précieux avantages de son initiative comme prince furent donc singulièrement diminués par l'absence de principes sociaux et religieux nouveaux. C'est ainsi que le manque des vrais principes engendre les malheurs publics, fausse les meilleures intentions et conduit les plus grands génies à se préparer de poignantes déceptions.

Depuis, les mêmes causes ont amené les mêmes effets, seulement avec moins de violence, et peut-être avec moins de grandeur. Après la chute de l'empire on revint au régime constitutionnel. Cette fois-ci c'était une charte octroyée par le bon plaisir du nouveau souverain ; mais l'introduction du principe libéral a suffi pour amener les événements de 1830. La branche aînée fut ruinée autant par le système de la légalité qu'elle s'était d'abord imposé, que par ses tendances absolutistes et par son alliance avec un clergé rétrograde.

Le régime de juillet plus dépendant encore de l'influence des idées libérales, cherchait en vain un principe d'autorité qu'il sentait lui être nécessaire pour combattre les théories et les menées socialistes et révolutionnaires. Mais née de l'élection, la royauté bourgeoise ne pouvait trouver une autre base, et son sort

devait être de tomber faute de point d'appui suffisant.

La seconde république qui succéda à cette monarchie parlementaire, quoique gouvernée par des hommes intelligents et dévoués, manquait également d'une autorité véritable, et n'avait aucune solidité, malgré les dix-sept acclamations des élus du suffrage universel. Ballottée entre de nombreux partis, elle est devenue, comme la première, la proie d'un homme habile, et qui jusqu'aujourd'hui a justifié de nouveau l'intervention de la loi des supériorités.

Napoléon III a pour lui les mêmes avantages que son illustre oncle. De plus, il respecte les diverses nationalités, et se préoccupe particulièrement du repos et du bonheur de la France. Mais il peut néanmoins rester un certain doute sur le succès final de son entreprise, par suite de l'influence fâcheuse que différentes causes exercent sur les esprits et sur les mœurs. Parmi ces causes perturbatrices, on doit d'abord comprendre, à mon avis, la condescendance de l'Empereur pour les principes révolutionnaires de 89. Cette condescendance, sans doute, est fort moderée; mais quelle qu'elle soit, elle suffit pour entretenir dans les esprits des exigences dangereuses au sujet des droits dits imprescriptibles et inaliénables, puisque par leur nature même ces principes sont un ferment de division et non un principe d'ordre. En effet, il entre dans les vues de notre Souverain de ne pas s'opposer d'une façon absolue aux aspirations de l'opinion publique, et d'obéir en partie à sa pression. Or, celle-ci doit naturellement incliner, non vers le principe d'autorité, mais vers le principe de liberté, puisqu'il est de l'essence des individus de tout embrasser à leur point de vue personnel. Le Prince, au contraire, est par sa position le

représentant né des intérêts unitaires et solidaires de la nation; son intérêt personnel comme son devoir consiste donc à les préserver de toute atteinte. Lors donc que le Prince obéit en quelque façon que ce soit à l'opinion publique, travaillée par les libéraux de toutes les nuances, *tendres et foncées*, il livre plus ou moins le domaine social à l'action corrosive du principe de l'individualisme.

En effet, les conséquences de se système élastique se reconnaissent déjà dans ce qui se passe dans les régions politiques de la France, depuis que l'Empereur a cru devoir faire des concessions libérales et rétablir en partie l'action parlementaire. L'opposition, forte du principe révolutionnaire, dont je crois avoir démontré l'erreur radicale, pense devoir poursuivre le gouvernement personnel de ses traits acérés, et faire une guerre incessante au principe de l'autorité providentielle. Le danger social se dessine donc de nouveau, comme à toutes les époques difficiles de notre Révolution; et ce danger se prépare non-seulement pour la dynastie napoléonienne, qui peut se défendre comme elle l'entend, mais aussi pour les intérêts de l'unité et de la solidarité nationale qui n'ont d'autre défenseur que le chef de l'État. Commerce, industrie, finances se ressentent de cet état de lutte intestine; et chaque fois que nos tribuns croient devoir remplir le Corps législatif de leurs accents provocateurs, les fonds baissent, les affaires souffent et les inquiétudes du public augmentent!

Sans doute le remède de la situation n'est pas dans le retour au gouvernement despotique, ni dans la consolidation de l'autorité de l'Eglise chrétienne, ni dans le développement excessif du bien-être matériel; le remède

se trouve dans la transformation complète de l'ordre social actuel selon le système national et dans la modification profonde des dogmes religieux ainsi que je l'établirai dans le chapitre suivant. En attendant, il me semble résulter de l'expérience de ce siècle de bouleversement que c'est la fausse manière de poser le problème de l'autorité politique qui a été la cause principale de ces déchirements répétés ; et que, pour y mettre définitiment un terme, il est nécessaire que le grand parti libéral comprenne qu'il est de son devoir, autant que dans l'intérêt de la France, de cesser son opposition systématique à l'intervention de la loi des supériorités dans l'ordre politique. Car, contrariée par ce fétichisme irréfléchi pour les principes de 89, *l'action irrégulière de cette loi se fera sentir de nouveau dans nos destinées futures, par les cercles vicieux que soulèvera fatalement cet obstacle inconsidéré.*

Voilà, selon moi, *l'ensemble des motifs qui établissent la nécessité de consacrer l'influence de la loi du plus fort dans l'organisation politique d'une nation bien constituée.* Il est vrai, toutefois, que si usurper une position artistique, scientifique ou industrielle est chose relativement facile, l'usurpation de la fonction politique souveraine n'est pas à la portée de tout le monde, ni réalisable au même degré chez tous les peuples et à toutes les époques. Il faut, pour accomplir cet acte considérable, d'abord des hommes d'une forte trempe ; bien plus, une suite d'hommes capables dans une même famille, puis des peuples qui s'y prêtent avec intelligence, et enfin des temps de crises fortement agités.

La *nation française* est particulièrement disposée à voir se réaliser chez elle des usurpations politiques, par

suite de sa nature potentielle et spécialiste qui y rend chacun peu disposé à sortir de son cercle d'activité personnel et à se livrer à des entreprises extraordinaires. Par sa nature énergique le Français a, de plus, une préférence marquée pour l'audace, la vaillance, l'intelligence et l'habileté ; et, comme les hommes capables ne manquent pas dans le pays, les circonstances y feront toujours naître des génies qui sauront saisir le sceptre lorsqu'il tombera des mains défaillantes.

En Angleterre, au contraire, où domine le caractère virtuel, toutes les individualités sont trop entreprenantes elles-mêmes, et la convoitise du pouvoir, trop générale, pour qu'un seul homme, puisse parvenir à en évincer tous les concurrents. Là, l'oligarchie trouve un sol où elle peut fleurir en toute liberté. Aussi, malgré les efforts les plus considérables de la couronne, malgré les échafauds des règnes des Richard, des Tudor et des Cromwel, l'aristocratie, appuyée sur la haute bourgeoisie, a fini par usurper le pouvoir politique et par réduire la royauté à une sinécure fastueuse, destinée uniquement à couronner l'édifice, pour empêcher que les partis politiques ne se disputent le trône au lieu de se contenter des portefeuilles. L'unité du pouvoir politique ne semble donc devoir s'établir en Angleterre que lorsque, à force de réformes électorales, le pouvoir échappera aux familles nobles et aux grandes fortunes, et que lorsque la couronne n'aura plus d'autres adversaires qu'une démocratie agitée, socialiste et révolutionnaire.

En Allemagne, le caractère national est bien plus mou et indolent qu'en Angleterre, et quoique les dispositions virtuelles en soient incontestables, elles n'ont réellement d'activité que dans la pensée et dans la parole.

L'unité politique pourra donc s'y imposer par la force, ainsi que la Prusse semble vouloir la réaliser; car les Allemands, trop individuels dans leurs opinions et trop inertes dans leurs habitudes, auront, d'une part, toujours plus de motifs pour rester divisés que pour s'unir spontanément, et, de l'autre, ils sont trop attachés aussi aux commodités de la vie pour ne pas se soumettre en définitive, malgré leurs clameurs, leurs protestations et leurs menaces, à une volonté intelligente bien décidée et bien armée.

Le génie italien est plus individuel que général, plus indolent qu'actif, plus porté pour l'intérêt personnel que pour la nationalité et la patrie commune. Ses vues ne se sont donc pas facilement étendues au delà de la cité. C'est par cette raison que la division s'est si longtemps maintenue dans ce pays et a pu être exploitée aussi constamment par quelques princes ou par quelques castes privilégiées. Mais la nature potentielle de l'Italien, ne lui ayant pas inspiré d'antipathie pour l'unité, les circonstances, l'y ont trouvé plus disposé que l'on n'aurait été fondé à l'espérer. L'unité nationale s'est donc, de nos jours, réalisée dans ce pays comme par enchantement au profit de la maison de Savoie, la plus intelligente et la plus osée de toutes celles qui se partageaient le pays.

L'unité politique espagnole, conformément au génie potentiel de la nation, s'est également constituée sans présenter de grandes difficultés, et s'est conservée de même, malgré le cachet bien tranché du caractère provincial. Mais en dehors de la mère patrie, dans les anciennes colonies, où le pouvoir politique n'a point de racine, les populations sont abandonnées à leur propre initiative. Or, comme le génie espagnol manque de l'es-

prit d'entreprise, plus encore que le français et l'italien, ces populations, plongées dans l'ignorance et la paresse, restent à la merci de quelques aventuriers hardis qui les exploitent à leur profit. Toutefois, comme ceux-ci, de leur côté, ne possèdent pas assez de supériorité, et qu'ils ne rencontrent non plus suffisamment d'éléments solides et actifs dans le peuple, le pouvoir souverain ne s'y constituera peut-être pas de longtemps d'une façon stable.

Dans la grande république américaine, l'usurpation du pouvoir politique a été rendue impossible pour une époque rapprochée, non-seulement par le génie virtuel de la race anglo-germanique, mais aussi par les circonstances qui donnèrent naissance à cette république, et par l'esprit puritain et égalitaire des familles les plus influentes de la Nouvelle-Angleterre, ce berceau des États-Unis. La disposition morale et intellectuelle de ces populations empêche donc que les hommes qui seraient capables d'entreprendre la mission de constituer régulièrement le pouvoir unitaire, de l'oser; et ensuite s'il y en avait qui voulussent l'essayer, de trouver des partisans; ils ne rencontreraient que des adversaires. Washington, lui-même, s'il avait voulu usurper le pouvoir, comme peut-être il aurait dû le faire, y eût probablement échoué, tant l'aversion contre toute autorité souveraine est vivace dans ces populations énergiques et volontaires.

Cependant cette prévention contre l'usurpation générale n'empêche point l'Américain de se servir du droit de la force d'une façon brutale et injuste, quand il peut en profiter lui-même. Déjà le Yankee ne reconnaît, pour ainsi dire, de loi, fût-elle votée par le Congrès, que si cela lui convient personnellement. L'ordre et la justice ne sont donc que l'exception aux États-Unis; *le*

désordre et la violence, la règle générale. Voilà, à cet égard, ce que nous apprend, entre beaucoup d'autres, l'auteur déjà cité qui vient d'étudier ce grand pays :

« Le suffrage populaire, dit-il (1), est l'unique puissance devant laquelle toutes les autres sont abaissées. La loi même qu'il fait, plie à son gré, et si dans certaines grandes manifestations nationales, il montre une discipline vraiment imposante, c'est qu'il s'organise lui-même : il renonce pour un temps à l'anarchie qui est sa loi, mais il faut que ces masses pesantes soient soulevées par quelque grand sentiment patriotique. Dans les détails des affaires et dans le gouvernement de tous les jours, il revient au désordre qui est sa condition naturelle. »

La volonté individuelle additionnée à d'autres volontés est donc la loi suprême aux États-Unis ; peu importe qu'elle soit calme ou passionnée, éclairée ou prévenue, brutale ou cultivée, c'est elle qui est le pouvoir suprême ! C'est par ce motif lumineux que, par exemple, le Nègre esclave, auquel on ne doit rien, est non-seulement déclaré citoyen, l'égal des belles et fortes populations des États de la Nouvelle-Angleterre, mais aussi considéré comme digne de les représenter au Congrès, et que les Indiens, par contre, avec lesquels on a fait des traités de paix solennels, sont dépouillés de leurs biens, chassés de leur territoire et poursuivis comme des bêtes fauves, malgré les ordres réitérés du Président. C'est encore par le même moyen qu'on organise le flibustisme sur une vaste échelle, que l'on envahit des contrées convoitées, et que l'on force les autorités fédérales de tolérer sous main, ce qu'ostensiblement elles se donnent l'air de réprimer par condescendance pour les susceptibilités

(1) E. Duvergier de Hauranne. *Huit mois en Amérique.* Revue des Deux-Mondes, liv. du 1er décembre 1865, p. 944.

européennes. Mais l'abus du pouvoir, que le citoyen américain s'habitue à exercer en commun, se pratique également dans la vie privée, et l'honnête Jonathan arrive déjà à ne plus distinguer la fidélité aux engagements de l'abus de confiance, et la brutalité de la civilisation!

Voici à ce sujet, ce qu'un grand admirateur de la liberté américaine publie dans ses colonnes sur les mœurs de ses amis (1):

« Quand on a parcouru tout ce curieux voyage d'Oscar Comettant, on peut se flatter de connaître le pays du laisser-faire. Là règne jusqu'à l'excès la liberté de l'individu; là chacun doit protéger sa vie et ses bagages, là surtout il n'est point de sot métier lorsqu'il s'agit de gagner de l'argent : le travail ne déshonore pas, mais la banqueroute non plus. Chacun est libre de se marier à sa guise, de se battre en duel à coups de poing sans effaroucher la police, de tirer des pétards dans les jambes de ses voisins pour cause d'élections, de se faire sauter en l'air et d'inventer des religions quand il lui plait.....

« Aux États-Unis les annonces des journaux colportent avec la même impartialité les déclarations d'amour et les menaces d'assassinat, car personne ne s'y mêle de la vie de personne.

« *Les Américains s'agitent sous la fièvre de l'or, mais c'est la fièvre de la liberté qui les mène.* »

Voilà, pour me servir des expressions de l'admirateur de cette démocratie, *comment le moral de cette population puritaine se corrompt sous l'impulsion de la fièvre de la liberté*, *compliquée de la fièvre de l'or !* Voilà comment ce farouche Yankee, si fécond en protestations contre toute usurpation de pouvoir, en use et en abuse, lui-même, sans réserve et sans dignité personnelle, dans un but du plus vil égoïsme ; soit qu'il s'en serve seul

(1) Le journal *le Siècle,* du 14 décembre 1865.

dans son propre intérêt, soit qu'il s'associe à ses concitoyens pour s'en servir en commun.

Ces divers exemples, pris dans la vie propre de chacune des nations supérieures, nous montrent que le droit de la force dans l'ordre politique y sévit indistinctement, et que l'usurpation se pratique généralement. Seulement, les uns appliquent la loi du plus fort à leur avantage personnel, tandis que d'autres le concèdent au chef du pouvoir exécutif. Ainsi la liberté politique anglo-saxonne est plutôt le despotisme des individus et l'assujettissement du pouvoir suprême, tandis que le despotisme monarchique des races latines constitue la liberté du souverain et l'assujettissement des individus. Or, dans un système politique vraiment national, personne ne doit être absolument libre ni absolument assujetti. C'est la prospérité publique unie au bonheur et au progrès individuels qui est le double but auquel tous doivent concourir de leur initiative personnelle. Si les hommes supérieurs dirigent et gouvernent les spécialités qu'ils ont créées ou dont ils ont hérité, ils le doivent non-seulement pour leur intérêt personnel mais aussi en vue de l'intérêt social. Chacun, dans le système national, est donc libre dans son initiative, et constitue sa propre autorité, ainsi que l'autorité de ceux sur lesquels s'étend son influence ; mais chacun y doit également se concevoir le soutien de l'intérêt social et y concourir spontanément comme il l'entend et selon sa spécialité. Par suite de cette double initiative des citoyens, il arrive que plus on est élevé dans l'échelle sociale, plus on se doit à l'intérêt public ; plus, au contraire, on est perdu dans la masse de la population plus on vit pour son intérêt privé. Le devoir du Prince et des sommités diverses y est donc plus dépen-

dant et plus sévère que celui du simple citoyen ; il est plus glorieux et plus élevé, mais il est en même temps plus difficile et plus assujetti aux nécessités sociales.

En résumé, il me semble qu'il résulte de toutes ces considérations que *la loi du plus fort ou de la supériorité est la véritable loi qui préside à l'organisation sociale tant dans l'ordre politique que dans l'ordre civil, et qu'en conséquence l'on doit y obéir dans tout ce qui concerne la conduite des intérêts privés et publics.* Librement appliquée sans privilége ni préjugé d'aucune sorte, elle constitue par elle-même et tout naturellement une hiérarchie sociale fondée sur le mérite ; elle classe chacun selon sa valeur et déclasse même ceux qui par leur conduite se rendent indignes d'occuper la position qu'ils se sont faite ou qu'ils ont héritée de leurs aïeux. Dans l'ordre patriarcal, soit monarchique, soit aristocratique ou démocratique, le droit du plus fort est exploité dans un intérêt individuel, isolé ou collectif ; tandis que dans le système national il doit être exercé autant dans l'intérêt personnel que dans celui de la société ; car ce n'est ni l'intérêt du Prince, ni celui d'une caste, ni celui de la multitude qui y constitue l'intérêt social, mais la prospérité de la nation comme corps souverain et indépendant.

En conséquence, pour laisser toute influence à la loi de la supériorité, et pour assurer toute liberté et toute responsabilité à l'initiative individuelle, les principes fondamentaux de la politique nationale semblent devoir être :

1° Accorder au Prince le droit exclusif de représenter les intérêts généraux du corps social, et d'assumer le gouvernement de la nation à ses risques et périls, en confondant ses intérêts privés avec ceux de sa fonction. Donc le

Prince devra régner et gouverner comme il l'entendra, administrer le pays, régler le budget, faire la paix et la guerre, les traités de commerce et d'alliance, promulguer les lois, rendre la justice, commander les armées de terre et de mer, et ne partager avec personne le soin de conduire les affaires nationales ;

2° Tout citoyen chef d'une spécialité doit être également libre de son initiative, en tant qu'elle n'a rien de contraire à la prospérité sociale. Chacun doit donc être, dans son intérieur libre de sa conscience, libre de gouverner ses affaires, diriger sa famille comme il l'entend, et de concourir selon ses forces et ses loisirs au progrès social;

3° La représentation nationale, pour ne pas diminuer le pouvoir, ni la liberté, ni la responsabilité du souverain ne doit pas avoir d'origine politique. Elle ne peut être qu'une délégation des chefs de spécialités, c'est-à-dire, qu'elle doit être basée sur le mérite, et non sur un droit. Dans les temps ordinaires ses attributions sont de servir d'enquête toujours ouverte sur les intérêts moraux et matériels de toutes les branches de l'activité sociale. Les questions politiques doivent rester étrangères à ses délibérations, sauf dans des circonstances particulières, sur la demande du prince. Dans les crises révolutionnaires l'autorité souveraine lui appartient de droit.

Telle me paraît devoir être l'organisation civile et politique d'une nation selon la loi de la supériorité. Elle présente cet avantage considérable, de donner toute satisfaction aux quatre lois constitutives du corps social, puisque : 1° Celle de l'unité y est représentée par la souveraineté indépendante du Prince ; 2° celle de la solidarité l'est par le classement des individualités selon leur mérite

relatif; 3° celle de l'activité, par la libre initiative dont jouit chaque membre de la nation, et 4° celle de la modalité, en abandonnant aux supériorités, sous leur responsabilité, le soin de régler spontanément les intérêts sociaux, tant privés que publics.

Pour compléter cette étude sur l'ordre social, il ne me reste plus qu'à rechercher en quoi doit consister la garantie de la loyale observation de ces lois, et de la conduite consciencieuse, intelligente et habile de tous les citoyens.

CHAPITRE VI

DE LA NÉCESSITÉ SOCIALE D'UNE RELIGION.

Un fait général et unique résulte des recherches auxquelles je viens de me livrer sur les lois naturelles de l'ordre social, et ce fait est aussi universel qu'inévitable, à savoir, que *tout y dépend de notre initiative personnelle.*

En effet le principe de l'autorité n'est autre que le principe de l'initiative introduit dans le gouvernement des Etats ; et la différence, entre celui qui exerce le pouvoir national et celui qui est contraint à obéir, ne consiste que dans la supériorité morale, intellectuelle et pratique de l'un, et dans l'infériorité relative de l'autre, sous l'un ou l'autre rapport. Cependant le pouvoir du premier ne va pas jusqu'à commander l'initiative du dernier, puisque celle-ci est d'une nature spontanée. Celui qui gouverne est donc évidemment obligé de respecter la liberté de son inférieur, et d'attendre de lui qu'il veuille bien agir ; car il est certain que dans les races supérieures chacun fera des efforts plus ou moins intelligents pour assurer et améliorer son existence privée. C'est par ce motif que le respect de l'initiative person-

nelle sur tous les degrés de la hiérarchie nationale, est d'une importance de premier ordre. En considération donc de ce fait universel, la loi sociale générale consiste en ce que *tout individu concourt librement à la prospérité commune selon ses moyens personnels*; loi, qui n'est que celle de notre destinée, *tous les êtres sont les moyens de leur propre fin*, appliquée à l'organisation de la société.

L'identité fondamentale de ces deux lois ne doit surprendre personne, puisque nous devons être les fils de nos œuvres en tout ce qui nous concerne ; chacun doit rester libre et responsable de son influence sociale, comme il l'est déjà de sa conduite privée. En conséquence le problème social, considéré d'une façon absolue, selon cette loi souveraine, est de *laisser à chacun, prince ou citoyen, la liberté et la responsabilité de ses actes.* Effectivement le Créateur nous a placés dans le milieu terrestre sans autre donnée sur l'organisation de la société que la puissance de notre initiative, certain qu'il était que nous nous efforcerions toujours d'améliorer notre sort selon les lumières et l'activité des hommes supérieurs.

Cependant malgré cette loi de liberté, l'état primitif inculte, anarchique, qui pouvait suffire à l'humanité à l'origine des temps, n'est plus digne des nations civilisées. Pour satisfaire actuellement à leur instinct de bonheur, de liberté, de progrès et d'idéal, on ne peut abandonner, dans la société raffinée du dix-neuvième siècle, chaque citoyen à ses essais mal entendus, ni obliger le corps social à en subir les prétentions égoïstes et hautaines. La loi de la solidarité est immuable; le désordre des idées engendre inévitablement le désordre de la con-

duite. Donc pour le bien de tout le monde, il faut aujourd'hui que la science intervienne, qu'elle enseigne à tous les citoyens, sur quel échelon qu'ils se trouvent placés, leurs devoirs personnels et sociaux, d'après la tradition la plus autorisée. Il faut ensuite que chaque citoyen s'applique de son côté à s'instruire et à faire pour le mieux dans sa vie privée, comme aussi dans ses actes de la vie publique, sous la condition de supporter les conséquences de ses erreurs et de ses fautes selon la progression des événements. Dans cet ordre de chose où l'initiative et l'intelligence individuelles conservent une si grande indépendance, la tradition des bons principes est d'une importance capitale. Or, *la science qui éclaire les hommes sur les intérêts généraux de leur destinée et qui leur enseigne, par conséquent, la meilleure conduite à tenir dans leur existence actuelle, est bien la Religion.*

Effectivement nos vices originels de faiblesse et de paresse, notre sensualité impatiente, et notre besoin de justice et de bonheur étroitement entendu, sont des mobiles toujours actifs qui nous incitent soit au mal, c'est-à-dire à l'égoïsme, aux jouissances et à l'indolence, soit à des prétentions exagérées. En sorte qu'abandonnés à notre propre imaginative, nous nous appliquons naturellement à avoir le moins de peine, le plus de bien-être et le moins de gêne possible; nous cherchons, à suivre nos goûts, à céder à nos impulsions et à nous imposer le moins de sacrifices. Sans autorité spirituelle, active à répandre l'enseignement religieux dans toutes les classes de la population, et occupée à leur rappeler sous toutes les formes que chacun de leur sentiment, de leur pensée et de leur action exerce son influence im-

médiate sur les propriétés de leur âme, sur leur sort à venir et sur la prospérité publique, rien ne saurait garantir à la société, que ses membres, prince ou simples citoyens, ne contrevinssent volontairement ou par ignorance, à la morale, à l'équité, et aux devoirs de la solidarité. Donc sans une organisation religieuse, vivante et énergique, agissant incessamment sur le cœur et l'esprit des hommes, éclairant leur spontanéité, travaillant sans s'arrêter jamais à élever leur niveau moral et intellectuel, l'initiative personnelle risque de ne produire que des résultats contraires au bonheur privé et à la prospérité, commune.

Sans l'actif apostolat d'une Église intelligente personne ne jouira dans l'État de sa libre initiative, ni de sa sécurité personnelle. On multipliera les lois, on élèvera des barrières autour du Pouvoir, et l'on entretiendra une organisation générale de surveillance et de répression, depuis le contrôle du Corps législatif jusqu'à l'omnipotence du suffrage universel, depuis la Cour souveraine jusqu'au plus modeste juge de paix, depuis le préfet de police, jusqu'au dernier garde champêtre, sans institutions religieuses actives et influentes, les particuliers risqueront toujours, que ce qui les concerne sera négligé, sophistiqué, exagéré, mal rempli, que les lois seront tournées, que le Prince à l'occasion déchirera les liens constitutionnels qui le privent de ses mouvements, que les abus, l'arbitraire, l'incurie et la mauvaise foi compromettront tous les intérêts. Cette imperfection de la législation et de la justice temporelles, vient de ce que, par suite de leur origine exclusivement terrestre, elles se tiennent nécessairement aux formes, et qu'elles ne peuvent régler que nos actes; tandis que la puissance

religieuse a sa source dans le fond des choses, elle anime jusqu'aux derniers plis de l'âme et apprend aux faibles comme aux puissants à être vigilants sur leurs intérêts éternels aussi bien que sur ceux qui les occupent dans l'heure présente.

Tel est *le second motif* de l'établissement d'une religion. Le premier était puisé dans nos intérêts individuels, celui-ci l'est dans la nécessité sociale. En effet la religion est le véritable agent de l'ordre et de la libre initiative, le couronnement réel de l'édifice, la force de l'unité, de la solidarité, de la liberté et de l'autorité. Cette vérité a été sentie de tous les temps, on a toujours compris qu'il fallait autant agir sur le moral des populations que sur les rapports particuliers des individus, et que si les prétoires sont un élément social nécessaire pour la repression des écarts, les institutions religieuses n'en sont pas moins indispensables pour les prévenir, en faisant comprendre à tous les membres de la société l'obligation de remplir certains devoirs envers eux-mêmes et envers la patrie.

Nul ordre politique n'a donc jamais existé sur la terre sans une intime alliance avec une religion quelconque. Il est même à remarquer que pour qu'une doctrine exerce une influence relativement salutaire, il n'est point indispensable que les dogmes en soient absolument vrais ; parce qu'un mauvais système vaut mieux que l'absence de tout système. Effectivement une liberté de croyance illimitée ne présente d'abord aucun point d'appui solide à l'ordre social, et ensuite elle n'offre aucune base à à un progrès futur. Le moindre principe solidement accepté, fût-il même entièrement faux, est au contraire un jalon utile pour de nouvelles recherches et pour de

nouveaux progrès. Donc afin qu'une religion exerce une action sociale avantageuse quelconque, il lui suffit de renfermer une partie de l'idéal, et de se faire accepter dans cette condition de la foi populaire.

Tant que l'empire de ces religions imparfaites se maintient sur les esprits, l'ordre social qu'elles soutiennent se conserve également. Mais dès que les erreurs des vieilles doctrines deviennent manifestes, dès que leurs dogmes sont en désaccord avec le progrès des idées, des sciences et du sens commun, dès que les hommes éclairés peuvent dire :

Les prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense,
Notre crédulité fait toute leur science,

alors les crises sociales deviennent imminentes et la religion doit se renouveler, si elle ne veut pas périr. Dans ces moments suprêmes tout menace de s'écrouler, toutes les institutions s'ébranlent, et les besoins de l'indépendance et de la sensualité s'emparent de l'esprit des populations, puisqu'alors les instincts seuls les conduisent et que le sens commun reste leur unique guide. La liberté, la justice absolue, le désir du bien-être deviennent dans ce cas la règle souveraine, et c'est par ce motif que des gens présomptueux vont ensuite jusqu'à proclamer que la société ne sera heureuse que lorsque

« Le dernier des rois sera pendu au boyau du dernier des prêtres. »

Ceci comme je l'ai déjà fait observer est une désastreuse exagération. Si les rois sont incapables, d'autres se présenteront; si les prêtres sont restés arriérés, qu'on les instruise, ou qu'on les renvoie ; car le principe d'autorité politique et religieux doit avoir ses représentants éclairés

dans un État bien organisé. Tandis que supposer, parce que rois et prêtres ont forfait à leurs devoirs, et se sont attardés sur le mouvement des temps, que l'on n'ait besoin actuellement d'aucune autorité, d'aucune vue sur la destinée future de notre âme pour établir sur une base solide la société issue de la Révolution, c'est là une de ces inconséquences favorites de nos libres penseurs, fils de Voltaire, qui menacent de compromettre l'œuvre même de l'héroïsme de nos pères.

En effet, traiter de superstition tout ce qui concerne l'immortalité de l'âme et ses destinées d'outre-tombe, c'est faire table rase soit au profit de l'Église chrétienne et de l'influence anti-progressive de sa doctrine, soit au bénéfice de la vie des sens et de l'action déplorable des instincts et des passions. Car d'abord l'humanité a généralement un sentiment indestructible de sa perpétuité, et une foi instinctive dans une existence extra-terrestre ; si donc les hommes éclairés négligent de se prononcer sur les probabilités évidentes de ce qui nous attend après le trépas, ils livrent les populations ignorantes et crédules à l'action rétrograde des ministres de la doctrine, qui a créé et soutenu le régime oppressif, que notre nation et tous les peuples civilisés veulent voir remplacer d'une façon définitive. Ensuite, le besoin de bonheur est trop enraciné dans l'homme pour qu'il ne recherche pas son bien dans l'actualité par le développement de ses jouissances matérielles, dès qu'il ne s'applique pas à préparer son salut d'outre-tombe par le progrès des propriétés de son âme et par la conformité de ses actions avec ses intentions idéales.

L'indifférence religieuse du parti libéral est donc selon moi la cause principale de l'influence de l'ultra-

montanisme, ou de l'empire toujours plus exclusif de la sensualité. Cependant l'insuffisance de l'œuvre du Christ pour la direction spirituelle de la société moderne est aussi facile à démontrer, que les conséquences affligeantes, qui se manifestent de nos jours déjà, de l'esprit anti-religieux de nos libres penseurs. Cette double vérité me paraît utile d'être établie dans ce qui va suivre.

I

DE L'INAPTITUDE DU CHRISTIANISME POUR SERVIR DE RELIGION A LA SOCIÉTÉ MODERNE.

Jésus-Christ était incontestablement un homme considérable, et la beauté de son œuvre en fait foi. Mais était-il le Verbe fait homme ? Non-seulement il ne l'a jamais affirmé et ce n'est que la fervente vénération de ses disciples qui lui a fait présent de ce dangereux attribut; non-seulement l'immensité des mondes témoigne de l'immensité divine et proteste contre la possibilité de cette mesquine hypothèse; mais aussi son œuvre renferme des erreurs si graves et si nombreuses qu'il semble que Dieu, quelque incarné qu'il fût, n'aurait jamais pu les commettre.

Le christianisme contient, il est vrai, comme du reste il a déjà été constaté, certaines beautés générales qui survivront à toutes les modifications qu'il pourra subir; parce qu'elles sont la consécration de quelques vérités

éternelles, et que son institution répond admirablement aux besoins moraux et intellectuels de l'humanité. Ces vérités immuables enseignées par le Christ sont : 1° l'unité, la personnalité et l'action créatrice de Dieu, 2° l'existence et l'immortalité de l'âme, 3° la responsabilité de nos œuvres. Ces dogmes dans leur forme générale se perpétueront et se confirmeront toujours davantage ainsi qu'il l'a été déjà établi pour l'âme et qu'il le sera encore plus tard pour Dieu. L'institution de l'Église et de son clergé est également une œuvre admirablement conçue pour l'éducation et l'instruction des peuples, pour leur exhortation continue au bien, et pour la consolation des malheureux. Cette belle organisation devra sans doute être réformée dans l'avenir, mais elle servira toujours de modèle à toute ordonnance intelligente du pouvoir spirituel.

Mais ces mêmes vérités examinées dans les détails que l'enseignement chrétien nous en donne, et dans l'application qu'il en fait, sont devenues de nos jours si arriérées, si contraires à la science et à l'expérience, qu'elles ont été, avec raison, mal vues par nos libres penseurs, et rejetées toutes ensemble du sanctuaire de la science, comme entachées de mysticisme et de superstition. En effet dans le cours de cet ouvrage, j'ai eu l'occasion de signaler un grand nombre d'erreurs fondamentales de la morale et de la dogmatique chrétiennes, d'en démontrer l'ignorance en ce qui concerne la constitution de notre âme, la loi de notre destinée, le but de notre existence et celui des vicissitudes terrestres. Ces erreurs du christianisme ont eu pour résultat, ainsi qu'il a été démontré :

1° D'énerver notre âme en y entretenant la faiblesse et la paresse (p. 48);

2° de nous faire méconnaître la valeur de notre nature intime, et de nous faire placer la vertu dans une contrainte arbitraire (p. 169), au risque de nous écarter du droit chemin, de nous pousser à l'exaltation et même à la folie (p. 195);

3° De nous tromper sur le but providentiel de l'organisation terrestre, de nous détourner des véritables voies du progrès, et de nous faire poursuivre un but imaginaire en contradiction avec les lois de notre destinée présente et éternelle (p. 405, 436, 450).

Telles sont les graves erreurs que renferment les dogmes chrétiens, que nous avons déjà examinés, et qui n'ont pourtant pour but que d'expliquer et d'appliquer les vrais principes religieux indiqués ci-dessus. Ces erreurs signalées ne concernent cependant que les destinées de l'âme, et non pas le problème social et politique. En ce qui regarde ce dernier objet, la défectuosité de la Révélation est plus complète encore, s'il est possible, parce qu'elle exclut péremptoirement la politique de l'action de l'Eglise, comme si la religion n'avait aucune intervention à exercer sur les affaires terrestres.

En effet, Jésus-Christ n'a-t-il pas dit : Mon règne n'est pas de ce monde ; rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu? A-t-il jamais pressenti les destinées glorieuses et toutes-puissantes qui étaient réservées à son Eglise; et n'a-t-il pas, au contraire, annoncé la fin prochaine du monde? L'intention qui se manifeste dans son œuvre est évidemment de détourner ses fidèles des intérêts de la terre, et non de leur apprendre à s'y rendre heureux. Sous le rapport

de l'influence que la religion doit exercer sur les destinées sociales, Jésus-Christ était donc entièrement dans l'erreur; et la meilleure preuve en est, que ses successeurs n'ont pas pu se conformer à cet enseignement, et que l'Église a été forcément entraînée à se mêler aux agitations terrestres, et à désobéir en cela, à son chef vénéré.

La séparation du temporel et du spirituel conçue par le Christ n'a pu se maintenir longtemps, car saint Paul déjà a dû se prononcer sur la constitution de l'État. Il l'a même fait en des termes tels qu'il autorise les puissants de la terre à se considérer comme *institués par la grâce divine directe*, sans le concours ni des peuples, ni ni des grands, ni des papes.

Que toute personne, dit-il (1), *soit soumise aux puissances supérieures; car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu; et les puissances qui subsistent ont été établies de Dieu.*

C'est là, incontestablement un diplôme de despotisme absolu et de droit divin inaliénable, délivré par le grand apôtre aux souverains bons et mauvais. La vraie doctrine politique chrétienne est en conséquence le système patriarcal rigoureux, universel. Effectivement c'est grâce à l'intervention de l'Église et de ses ministres que les monarchies ont pu se constituer au moyen âge, assujettir les peuples comme propriété personnelle, et en abuser à leur guise sans crainte ni remords. Avec cette théorie chrétienne absolutiste les lois sociales restent complétement dénaturées. L'unité du corps social y est considérée dans l'intérêt exclusif du Prince; la solidarité de ses membres se concentre encore dans l'intérêt du

(1) Épitre aux Romains, ch. XIII, v. 1.

Prince; l'initiative individuelle doit toujours se produire dans l'intérêt du Prince; et l'autorité appartient au Prince non pas par suite de sa supériorité personnelle, mais bien parce qu'il est le souverain intrônisé par Dieu, qu'il soit capable ou stupide, honnête homme ou crapuleux? Lors donc que les souverains de l'ancien régime se sont conçu un droit inaliénable, sur leurs sujets, et par suite ont soulevé les peuples par leur despotisme absolu et capricieux, c'est bien la faute aux suggestions de la politique inaugurée par saint Paul.

Cette politique est tout le contraire du système national où le Prince n'est que le représentant de l'unité sociale, où il doit respecter dans ses actes personnels les intérêts de la solidarité publique, respecter et faire respecter la libre initiative de tous les citoyens, et où il n'est Prince que par application spéciale de la loi de la supériorité. Or la loi morale que j'ai essayé de formuler me semble seule apte à obliger le Prince comme tous les autres citoyens à se maintenir dans les données de ce système nouveau; car chacun y voit que son principal intérêt est, *de s'efforcer sous sa responsabilité personnelle en toute occasion à sentir, à penser et à agir pour le mieux selon ses intentions idéales, en vue du succès, et dans le but de se rendre heureux et progressif.* De sorte que le souverain dans le système national ne peut se reposer sur aucun droit divin, mais est obligé de mériter la conservation de sa position par des services réels, au risque non-seulement de voir un concurrent heureux profiter de ses propres fautes, mais aussi de dépraver son âme, et de subir de lourdes expiations dans ses existences à venir.

La politique chrétienne est le contraire de ces prin-

cipes, et doit en conséquence être considérée comme aussi inapplicable à la société moderne, que sa morale et sa dogmatique, au bien et au salut individuels. En effet, une société qui prétend se constituer pour le bonheur et le progrès au moyen de sa propre initiative, ne saurait confier l'instruction et l'éducation de ses jeunes générations, ni la haute direction morale et religieuse de ses membres, ni l'autorité spirituelle de la nation et du Prince à une Église et à un clergé dont les principes sont diamétralement opposés aux principes qui la régissent, et aux lois divines qu'elle a reconnues pour certaines. Il ne faut pas se dissimuler que la société moderne sait qu'elle doit trouver son bonheur sur la terre, parce qu'il y a une immense quantité de biens répandus par le Créateur; elle sait que par le travail elle peut s'y créer une existence sortable; elle sait que par son initiative elle peut se moraliser, s'instruire, se rendre heureuse et progressive; quelle influence bienfaisante peut donc exercer sur elle cet enseignement chrétien des droits absolus du despotisme, et celui de l'humilité, du renoncement, du salut par la grâce, et de l'abandon dans la direction providentielle ? Comment une contradiction aussi saisissante ne rendrait-elle pas notre conscience insensible aux exhortations de ses prêtres, aux prophéties de ses évêques et aux encycliques et aux anathèmes de son souverain pontife ? La lutte entre l'Église et l'esprit moderne est tellement inévitable, par suite de l'opposition radicale des principes qui les animent, qu'elle naîtrait si elle n'existait pas; qu'elle s'envenimerait si elle n'était pas déjà empreinte de haine; que les menaces et les malédictions s'entre-croiseraient, si elles n'étaient déjà en plein fonctionnement! Et com-

ment peut-on croire établir une conciliation dans de pareilles conditions entre le monde chrétien et les peuples retrempés dans le sang des révolutions?

Cependant c'est là une utopie que caressent beaucoup de bons esprits, soit par affection pour la personne vénérable du Christ et de ses disciples, soit par habitude et souvenirs d'enfance, soit par défaut d'autre système supérieur.

A ceux qui croient que l'église catholique doit suffire à la direction de la société moderne, il me semble que l'on peut répondre par le passé. Jamais le christianisme n'a véritablement satisfait aux conditions indispensables d'une religion terrestre éclairée; d'abord, parce qu'il a été conçu en vue du ciel, et non pour le gouvernement de nos intérêts actuels; ensuite parce qu'il est imbu de cette idée, que pour mériter les félicités d'outre-tombe, il faille commencer par renoncer aux joies présentes. Cependant il pourrait bien être que l'un n'empêchât pas l'autre, si on savait bien s'y prendre; mais c'est là ce que Jésus-Christ et ses disciples ont complétement ignoré. La science néanmoins nous le fait espérer, nos instincts nous l'affirment, et ce n'est que le mysticisme chrétien qui s'y oppose. Aussi par l'effet de ce parti pris, l'Église n'a jamais pu exercer une influence efficace sur le monde intelligent, ni sur les peuples forts et puissants. Pour établir ce fait on n'a qu'à se rappeler l'époque de son apogée, puisqu'alors elle a donné toute la mesure de sa splendeur, et néanmoins fourni la preuve de son impuissance radicale comme pouvoir moralisateur et dirigeant.

Le long règne de Louis XIV a été certainement la plus belle époque du catholicisme en France; car jamais son

clergé n'y eut autant d'influence soit par sa position officielle, soit par la pureté de ses mœurs, soit par l'élévation et l'éclat de son enseignement. Par les confesseurs du grand roi, l'Église eut tout pouvoir sur ce monarque bigot et sensuel ; et elle l'a bien prouvé par la persécution des penseurs indépendants, par l'incarcération des écrivains irrévérencieux, par la lacération de leurs écrits, par la suppression du jansénisme, par la persécution des solitaires du Port-Royal, par la révocation de l'édit de Nantes et par les dragonnades contre les sectaires incorrigibles. L'Église possédait donc alors toute la puissance matérielle désirable, et de plus le génie de l'humanité semblait conjuré pour élever sa splendeur à une hauteur inouïe. Les Bossuet, les Fénelon, les Arnaud, les Pascal, et tant d'autres illustrations la couronnaient d'une auréole si éclatante, que jamais religion ne fut plus honorée, plus écoutée ni plus obéie!

Cependant l'Église malgré ces avantages considérables ne put faire renoncer le roi à sa conduite déréglée, ni à ses folles dépenses, ni imposer autre chose à la haute société française qu'un bigotisme hypocrite. Cette religiosité d'emprunt a donné lieu à ce fait historique singulier, qu'à peine que ce roi dévot et immoral était descendu dans la tombe et s'était éclipsé pour toujours, le plus irrésistible vertige de folie s'empara de la noblesse et du clergé, et entraîna tout ce monde, élevé et instruit par les jésuites eux-mêmes, dans l'abîme le plus désastreux, où jamais trône et autel ne furent précipités!

Je le demande, puisqu'à l'apogée de sa puissance et de sa gloire ont succédé si immédiatement son déclin et sa chute, n'est-on pas autorisé d'en conclure que l'Église romaine est impuissante pour moraliser les hommes et

pour diriger les intérêts spirituels de la société? N'est-on pas obligé d'attribuer ce triste résultats à ses règles de conduite qui sout en opposition avec les lois divines, à sa morale de contrainte qui blesse notre nature intime, à sa fin que le bon sens repousse, et à ses dogmes d'un mysticisme véritablement indigeste? Comment donc l'Église avec de semblables erreurs pourrait-elle avoir prise sur des hommes sains de corps et d'esprit, entraînés par le tourbillon des affaires ou des plaisirs? Il n'y a, par ces puissants motifs, rien d'étonnant que les aigles d'éloquence doublés de toutes les jésuitières, aient passé sur la société française sans l'asservir; et que de cet avortement éclatant on s'autorise à tirer cette sentence mortelle, que jamais l'Église ne se relèvera de cette terrible défaite! L'état actuel de la science, le mouvement indépendant des esprits et le progrès du bien-être sont autant de barrières infranchissables que la société moderne oppose au renouvellement de son autorité spirituelle. C'est à peine que la partie faible, malade, infirme, ignorante ou exaltée de la nation lui reste fidèle; la partie valide lui échappe, et c'est pourtant celle-ci qui seule a vraiment de l'importance. De nos jours l'action du catholicisme ne peut donc plus que compromettre l'intérêt de la religion et non pas la sauver. Je ne rappellerai ici, pour étayer cette affirmation, que ce qui s'est passé lors de la publication des fameuses Encycliques et du célèbre *Syllabus*. Toute la France en fut émue et irritée, et le Sénat comme le Corps législatif ont cru devoir demander à être rassurés, sur les dispositions aggressives du clergé. Cependant comme chrétien le Pape était dans le vrai, mais comme autorité spirituelle du dix-neuvième siècle, il était complétement dans le faux. Il a gravement compromis,

par ces manifestations intempestives, l'intérêt religieux dans cette époque d'indifférence, sans sauver les dogmes chrétiens de la désapprobation générale.

Mais, nous diront certaines âmes religieuses et sensibles, intimement touchées par les douces paroles du Christ, et par la grandeur de son dévouement, froissées qu'elles sont des abus de l'église catholique et de l'ambition dévorante de son clergé : « l'église romaine, nous diront-elles, n'est pas le vrai christianisme ; la papauté l'a corrompu par sa soif du pouvoir, et l'a détourné de sa simplicité primitive. Ce sont les églises protestantes et évangéliques qui renferment la vérité et qui constituent l'avenir glorieux de l'œuvre du Seigneur; car elles se fondent sur la conscience des fidèles, sur leur rapport direct avec Dieu, sans l'intermédiaire du prêtre, et ne reconnaissent pour vrai que la lettre et l'esprit de la Bible. » A ces protestants convaincus on peut concéder que la Réformation n'a pas seulement donné naissance à des églises indépendantes de la papauté, mais qu'elle a aussi fait opérer d'utiles réformes dans la discipline de l'église catholique elle-même, dont les liens s'étaient singulièrement relâchés.

Mais là n'est pas la question. Luther et Calvin n'ont apporté aucune idée nouvelle au problème religieux, et n'en ont point senti la nécessité. Leur œuvre est restée une critique de l'église romaine. Ils en ont maintenu les principaux dogmes et n'ont ouvert la voie qu'à une liberté d'interprétation qu'ils ont vainement combattue eux et leurs successeurs. Leur acte a été la première pierre arrachée de l'édifice, et leur exemple a été plus puissant que leur enseignement. Ces deux réformateurs ont eu, en effet, plus d'imitateurs que de dis-

ciples, et la foule des sectes qui en sont nées, ont livré, sans aucun avantage pour la science, la parole de l'Évangile aux interprétations capricieuses de tout le monde.

Des sectes dissidentes, elles-mêmes, aucune ne présente de progrès sur les églises principales. Celles qui, parmi elles, ne tombent point dans un rationnalisme sans ferveur, se perdent dans les plus tristes exagérations mystiques, voire même dans les plus immorales inconséquences. Ainsi, par exemple, on connaît toute cette variété de communautés qui pullulent aux États-Unis, ce pays modèle de la liberté de conscience ; c'est-à-dire de conscience chrétienne, car toute doctrine qui ne se fonde pas sur la Bible, est mal vue et malmenée dans ce pays démocratique. Mais le cousin Jonathan, comme John Bull, tout chrétien qu'il se dit, ne renonce à aucune jouissance terrestre, accumule richesses sur richesses sans le moindre scrupule. Il est charitable et observateur rigide de quelques règles secondaires, mais ne brille ni par l'humilité, ni par l'obéissance, ni par l'abstinence; et sait imposer aux autres tous les sacrifices qui conviennent à son orgueil et à ses intérêts. Le Yankee est, même dans l'abus qu'il fait des libertés chrétiennes, supérieur à son frère anglais. Il sait, par exemple, s'enrichir, comme prédicateur et entrepreneur de service divin; et l'on a vu plus d'un négociant américain ruiné, refaire sa fortune en ouvrant un temple et en y mettant les places aux enchères. Puis, si notre citoyen transatlantique se trouve dégoûté de la vie et fatigué de ses biens, il invente une communion pour se distraire dévotement, et trouve des partisans qui en attendant la mort, s'étourdissent avec lui en société, et se réunissent pour danser d'après des règles sévères, afin de s'éreinter

en commun et combattre plus sûrement les aiguillons de Satan. Ou bien dans ses rêves de lubricité le Yankee se fait le prophète de la dernière heure, et pratique *saintement* la polygamie ! Il lui est même arrivé du temps de l'esclavage de se croire chrétien, tout en ayant ses concubines parmi ses jeunes esclaves, et en se procurant des ressources financières par la vente de sa propre progéniture ! On cite (1) parmi les hommes qui n'ont pas rougi de faire ce vil métier, l'illustre Jefferson lui-même, l'un des fondateurs de la République et deux fois président !

Ces exemples nous prouvent, à mon avis, que l'absence d'une autorité spirituelle dans l'Etat, livre l'ordre religieux au dérèglement des imaginations, et qu'elle n'est point favorable à la moralisation des peuples ; parce que la sensualité, les passions et l'exaltation s'emparent de la faiblesse des hommes, et dominent même parmi les plus intelligents. L'importance des principes ne se révèle qu'à bien peu d'individualités. Les vérités religieuses et scientifiques se rencontrent plus difficilement que l'or en Californie, le pétrole en Pensylvanie et la fortune dans le commerce de New York. La liberté de conscience, constituée d'une façon absolue, ne peut donc que livrer la moralité publique à la plus désastreuse anarchie ; et sous ce rapport le protestantisme, qui le premier est entré en révolte contre l'Église, n'a contribué ni à augmenter l'éclat ni à développer la valeur sociale du christianisme. C'est toujours le catholicisme qui en est le monument le plus élevé et le plus solide ; et c'est autour de lui que la lutte de l'esprit moderne se montre ardente. Telle est sa gloire, mais aussi son péril, car en

(1) Duvergier de Hauranne, *Huit mois en Amérique.*

s'identifiant si complétement avec la Révélation, il risque de succomber plutôt que de consentir à se transformer. Cependant, quoi qu'il en soit, l'inaptitude de cette doctrine pour servir de religion à la société moderne, me semble démontrée, puisqu'il est bien établi que *le christianisme*, tel qu'il a été conçu, *est incontestablement*, *la religion du despotisme*, *de la chute, du renoncement*, *et non celle de la liberté*, *du progrès, du bonheur présent et futur.* Or la société moderne rejette le premier symbole et acclame le second. *Quel peut être le résultat des efforts que l'on fait pour la faire rétrograder, si ce n'est l'indifférence et l'immoralité pour la partie virile de la population, le mysticisme et la superstition pour l'autre l'erreur et le désordre pour tout le monde !*

II

DES CONSÉQUENCES DÉPLORABLES DE L'INDIFFÉRENCE RELIGIEUSE DU PARTI LIBÉRAL.

Le grand parti libéral, comme on sait, prétend régir la société laïque en dehors de toute considération religieuse, gouverner l'Etat, instruire la jeunesse, moraliser les populations et développer la prospérité publique dans la vue unique des intérêts temporels. Son opinion en cette matière est encore celle qui avait cours du temps de Mirabeau dont j'ai déjà rapporté le principe, d'après le journal *le Siècle*, et que je demande à répéter ici, parce qu'il précise en quelques mots l'état de la question :

« Quant à nous qui n'avons à nous occuper ici que des choses de la terre, nous pouvons proclamer la liberté des cultes et dormir en paix. »

Voilà donc qui est bien entendu : le parti libéral considère notre séjour actuel indépendamment de notre existence antérieure et de notre vie future. Il ne veut régler l'ordre des choses que par rapport à la terre, comme si notre séjour actuel était notre but unique, comme si nos convictions religieuses n'influaient en rien sur nos manières d'être et d'agir, et comme si nos sentiments, nos pensées et nos actes présents, n'avaient aucun retentissement dans notre âme et aucune influence sur nos destinées présentes et futures.

Cette indifférence religieuse est d'abord une abstraction, comme une autre, et par ce motif n'embrasse qu'un côté du problème social. Ensuite elle donne lieu à une double inconséquence que le lecteur comprendra aisément puisqu'il a déjà été établi dans les Chapitres *du Progrès*, *de la Vie future*, et *de l'Expiation* qu'il existe une relation fatale et inexorable entre notre conduite actuelle et notre destinée d'outre-tombe; et dans *celui de la Solidarité sociale*, que la liberté de conscience, établie comme principe de droit public, est une cause de désordre et d'anarchie pour la prospérité nationale.

En effet l'homme n'est pas double, il n'a pas deux figures, ni deux pensées, ni deux destinées, l'une pour le ciel et l'autre pour la terre, l'une spirituelle et l'autre temporelle. L'homme est un, il n'a qu'une logique, qu'un sentiment, qu'une destinée, et son passage sur cette terre n'est qu'un des chaînons de son existence générale. L'homme voit donc naturellement ses intérêts spirituels et temporels au même point de vue, et dirige

ses sentiments, ses pensées et ses actes, d'une manière logique dans un sens ou dans un autre. Le partager en deux et lui donner, d'une part, pour règle de conduite, la liberté, le bien-être, le droit et la justice, et, de l'autre, le faire instruire dans l'obéissance absolue, la foi, le renoncement et le salut par la grâce, c'est supposer qu'il puisse donner son âme à l'Église et son corps à l'État. Or cela n'est pas, les populations soumises à un pareil régime se divisent ; une partie se livre aux intérêts terrestres et devient indifférente à la religion, et l'autre se donne au clergé et espère gagner le ciel en marquant du fer rouge de la damnation ceux qui ne l'imitent pas. Ainsi donc chacun demeure individuellement un tout, un et indivisible.

La prétendue séparation du temporel et du spirituel, de l'État et de l'Église professée par le parti libéral tout entier, ne sépare donc en réalité pas l'homme en deux, mais sous ce régime bâtard c'est la société qui se divise. Les uns se font sensualistes et les autres ultramontains; un petit nombre se fait illusion, et croit pouvoir accorder ensemble la liberté et l'obéissance, le bien-être et le renoncement, le droit et la foi, la justice et le salut par la grâce, sans inconséquence et sans hypocrisie, sans mensonge et sans duperie ! Ceux-ci sont les diplomates, les endormeurs, qui rendent possible de satisfaire aux exigences des affaires courantes, conformément aux idées modernes, et de respecter néanmoins, dans l'apparence, des sympathies religieuses assurément fort respectables bien que très-irrationnelles. Mais cette transaction quelque avantageuse qu'elle soit pour une époque de trouble et d'incertitude, n'est pas une solution. L'antagonisme des deux principes opposés n'en est pas

moins irréconciliable, et les problèmes posés par la Révolution en restent irrésolus, et prêts à se poser de rechef à chaque occasion!

La séparation du temporel et du spirituel, proposée par l'éloquent révolutionnaire, et poursuivie avec tant de persévérance par le parti libéral, n'est donc au fond qu'un palliatif dangereux, non-seulement pour l'avenir de l'Etat social moderne, par la discorde qu'il y entretient, mais il est de plus un péril moral et intellectuel pour les populations elles-mêmes, parce que l'indifférence religieuse engendre inévitablement le sensualisme et la dégradation. Or la société moderne issue du mouvement voltairien, et inspirée par les libres penseurs, incline déjà vers la corruption, avant même d'avoir pu se constituer; non pas, qu'elle ait de mauvaises intentions, mais uniquement parce qu'elle ne se préoccupe que des choses de la terre, et proclame la liberté des cultes, pour dormir en paix. C'est ce que je vais essayer de prouver.

Toutefois pour démontrer, par l'observation des faits, cette influence malheureuse que l'indifférence religieuse du parti libéral exerce sur les mœurs privées et publiques, je n'ai pas besoin de méconnaître les efforts très-louables qu'il fait pour combattre lui-même l'immoralité qu'il voit déborder de toutes parts. Il serait insensé de ne pas reconnaître l'importance que tous les libres penseurs, qu'ils soient au pouvoir ou dans l'opposition, attribuent à la conservation de la moralité des populations, et les soins qu'ils prennent pour la faire progresser. Ainsi, le parti libéral publie des écrits sur la morale indépendante, enseigne la morale du devoir dans les écoles publiques, prime des actes de vertu, couronne des rosières, médaille des sauveteurs, décore

les hommes de mérite, récompense les œuvres de saine littérature, saisit et poursuit les livres immoraux, censure les théâtres et encourage les caisses d'épargne et les sociétés de secours. L'on fait donc en France sous l'inspiration du grand parti libéral tout ce qui est humainement possible, pour s'opposer au débordement de l'immoralité ; et cependant tous ces efforts restent stériles au témoignage même du Gouvernement. Au Corps législatif, dans les débats de l'adresse de 1866, pour répondre aux plaintes de quelques députés sur les tendances immorales des représentations théâtrales, le ministre d'Etat est venu confesser l'impuissance où se trouve le gouvernement de combattre utilement le dérèglement des mœurs, par suite du goût sensuel et dépravé du public. Il a eu même la bonne foi d'avouer, aux applaudissements de la Chambre que, pour que le Gouvernement pût réussir à protéger la moralité publique, il faudrait que le public lui-même lui vînt en aide en s'abstenant d'encourager toutes ces publications et ces représentations blâmables. *Singulier Mentor en vérité ! qui pour protéger les mœurs, a besoin que l'élève lui-même fasse le censeur et soit moral pour qu'on puisse le moraliser.*

Cette déclaration du gouvernement est, à mon sens, une preuve manifeste de l'impuissance du parti libéral à moraliser les populations malgré son bon vouloir, parce que son indifférence religieuse ne lui permet de recommander le bien moral que dans un intérêt purement terrestre, et lui défend de faire intervenir les intérêts de l'âme et de ses destinées éternelles. Son principe de liberté de conscience l'empêche même de recommander un principe quelconque, de sorte que l'on

est autorisé à soutenir que les effets signalés par le gouvernement seraient même plus funestes si la nature morale de la nation française n'était pas déjà d'une supériorité remarquable, de façon que de mauvais principes ne la corrompent pas aisément. Cependant il ne faut pas trop s'y fier : l'homme, dans quelle position qu'il soit, est toujours trop faible et trop paresseux pour résister au mal, pour combattre sa sensualité personnelle et son égoïsme direct, autrement que pour un motif suffisant; et ce motif supérieur n'est autre que l'intérêt de son âme. Enlevez-lui cet intérêt puissant, vantez-lui les douceurs du bien-être, conseillez-lui de ne s'occuper que des choses de la terre, parlez-lui d'une morale universelle et indépendante qui n'est qu'un tissu de contradictions; donnez-lui d'une part, l'exemple de l'indifférence religieuse, et enseignez-lui de l'autre des dogmes qui blessent son bon sens, et aussitôt il limitera ses efforts à ses besoins immédiats, et ira se pervertir dans le matérialisme! C'est là précisément ce qui arrive en France par suite de l'idée fixe du parti libéral de se circonscrire dans les intérêts temporels, de croire pouvoir gouverner les populations dans des conditions empiriques, et d'abandonner les intérêts spirituels à une église qui professe des dogmes irrationnels et contradictoires avec les idées nouvelles fondées sur la science et le sens commun.

En conséquence, malgré les velléités moralisatrices incontestables du programme libéral, celui-ci, restant indifférent à la religion ne comprend de fait pas de morale. Le programme du parti libéral se réduit par ce motif, à ces trois ou quatre points : liberté, bien-être, travail et justice. En effet, ce n'est pas la morale qui préoccupe en général la société actuelle, mais bien uniquement le bien-être et la

liberté des jouissances. On tient avant tout à charmer son existence. L'on travaille pour se procurer des rentes, et lorsqu'on en possède selon son ambition, l'on se retire et l'on va se choyer, s'amuser et faire bonne chère. Tout idéal a quitté nos pensées, et les désirs sensuels vont toujours en augmentant. Le grand nombre, il est vrai, ne réussit guère à s'enrichir, et doit se contenter de s'agiter dans des cercles vicieux, dont sa faiblesse et sa paresse sont la véritable origine. Les uns vivent dans l'abondance démoralisante, les autres dans la gène et le mécontentement.

Il existe, en effet dans notre société si fière de sa fortune, une foule d'artistes, de poëtes, de musiciens, d'écrivains, d'avocats, de médecins, de savants, de négociants, de commis, d'artisans et d'ouvriers sans occupations et souvent sans pain. Qu'une place soit vacante, cent candidats se présentent ; qu'on demande un ouvrier, une foule accourt; qu'une fourniture soit à faire, vingt marchands viennent s'offrir ; qu'une souscription publique s'ouvre, il y a dix fois plus de capitaux qui se font inscrire. Le pléthore est partout dans la société moderne, et les difficultés se manifestent de toutes parts.

Cependant le besoin de têtes, de bras, et de capitaux n'est pas moins général. De nombreuses entreprises sont projetées et d'autres devraient l'être. L'industrie, le commerce, la navigation, la colonisation, l'agriculture, toutes les branches de l'activité sociale, pourraient et devraient s'étendre, se perfectionner et se multiplier. Mais malgré ces besoins de toute nature, un grand nombre de ceux qui pourraient travailler restent inoccupés, et beaucoup de ceux qui pourraient faire travailler n'osent s'aventurer. Pour le bonheur des uns et des autres, il ne s'agirait que de s'entendre;

mais on hésite, on ne se décide à rien, parceque, d'une part, les capitalistes sont trop amis des loisirs, trop peu au courant des affaires pour encourager les travaux utiles et pour s'y intéresser activement; et parce que, de l'autre, *les hommes capables sont rares, et que les hommes à la fois honnêtes et capables le sont encore davantage.*

Si l'on cherche un ouvrier qui sache son métier, un cultivateur qui sorte de sa routine, un commis qui possède sa spécialité, un négociant qui puisse gérer une entreprise, un avocat juriste éloquent, un médecin praticien intelligent ou un administrateur capable, on est grandement en peine d'en trouver. Tous ont quelques notions de leur état, et demandent à s'occuper pour s'enrichir ; mais il est rare d'en rencontrer qui joignent la persévérance au savoir, l'habileté à la conscience, l'intelligence à la conduite. Il y en a même beaucoup qui sont si négligents, si incapables, si paresseux, qu'avec la meilleure volonté on ne peut les utiliser, et que dans les conditions les plus avantageuses, ils se ruinent, soi et les autres. C'est que de nos jours chacun est impatient de réussir, mais avec le moins d'efforts possibles, de trouver le bien-être sans l'acquérir à la sueur de son front. Telle est la nature humaine lorsqu'elle renonce à tout idéal, et que par l'amour de la liberté, par la prétention à la justice et au bien-être, elle répugne à toute contrainte et à toute discipline dans les idées et dans la conduite.

Ce désordre règne, parce que riches et pauvres, citadins et campagnards, n'élèvent pas leur âme au-dessus des besoins vulgaires, et ne rattachent pas leurs efforts actuels à un but moral et intellectuel élevé. C'est ainsi

que par suite de ces principes d'indifférence religieuse, notre jeunesse prend le goût des plaisirs et de l'indolence, au lieu de celui du progrès de ses forces morales et intellectuelles, fait, sous l'invocation de la liberté, son entrée dans le monde en suivant de fausses doctrines, et en commençant l'expérience de la vie par le mauvais côté. Au lieu d'être persuadés de l'importance immuable de leurs actes, au lieu de s'appliquer, par conséquent, à régler sagement leur conduite, à terminer honorablement leur instruction professionnelle, nos jeunes gens cherchent avant tout à s'amuser comme ils l'entendent, à travailler peu, à s'adonner à la camaraderie et aux femmes. C'est par leur séjour dans ce milieu dégradant qu'ils s'habituent à fuir tout ce qui exigerait quelque effort de leur part, et qu'ils contractent cette mollesse de caractère, cette suffisance, cette fatuité, cette indifférence de conviction, cet égoïsme étroit et cette lâcheté morale et intellectuelle que l'on rencontre à chaque pas dans le monde. C'est par l'effet de cette disposition déplorable de caractère que la plupart d'entre eux grouillent plus tard les uns sur les autres, qu'ils se traînent dans la même ornière, croupissent dans la demi-paresse et dans la demi-moralité, dans la routine et dans la gêne, et qu'ils emploient pour arriver à un but mesquin les moyens déshonnêtes, la ruse, le mensonge et la tromperie.

A la vérité, il y a dans le nombre des individualités plus puissantes qui surnagent, font une trouée dans cette tourbe vulgaire et lui passent bravement sur le corps. Ceux-ci font quelquefois brillamment leur carrière, se distinguent dans leurs spécialités, parviennent

aux honneurs et à la fortune, et ont le droit de s'applaudir en partie de l'emploi de leur jeunesse, de leur liberté et de leur temps. Mais que cherchent-ils à acquérir par ce succès hors ligne, sinon de la considération et du bien-être, et quand ils en ont acquis un peu, ils veulent en obtenir beaucoup, et lorsqu'ils en ont beaucoup ils s'efforcent à en posséder davantage encore. Or, pour arriver à cette fin, il y a deux voies bien distinctes. L'une consiste à devoir tout à son mérite, à sa valeur personnelle et à des moyens que l'honneur et la conscience approuvent. Cette voie est ingrate, lente et semée de nombreuses déceptions. Elle exige autant d'abnégation que de persévérance, puisqu'il faut répudier spontanément tout mauvais procédé. Par ce motif, elle ne saurait convenir qu'à ceux qui se reconnaissent une âme et une destinée au delà de la tombe. L'autre voie n'exige pas autant de réserve ni de scrupules. L'audace et l'effronterie, la bassesse et l'arrogance, l'abus de la position et l'égoïsme sans vergogne y suffisent, et mènent plus vite au succès. Qui peut donc hésiter lorsqu'il ne s'agit que d'arriver au bien-être et que l'on ne se préoccupe que de ses intérêts terrestres ? Evidemment dans ce cas la conscience des libres penseurs pratiques est à l'abri de tout remords, l'âme et la vie future sont des préjugés superstitieux à leurs yeux, et leur choix n'est pas douteux. C'est par ce motif que le monde des affaires nous présente le hideux spectacle de turpitudes, d'infamies, de spoliation, de duperies et de machinations infernales. Le succès y couvre tout : peu importe d'être pendable, pourvu que l'on ne soit pas pendu ! Et le monde des lettres et des arts, celui des hommes de loi et des savants, comme on y

exploite le public, et comme l'on se joue de sa crédulité! Pourvu qu'il paye, on lui offre, sans vergogne, tout ce qu'il demande, tout ce qui l'attire, tout ce qui le fascine! Dût-on l'enivrer, le corrompre et le dépraver, on lui sert au choix le faux et le vrai, le poison et le parfum, la passion et le rêve, sans la moindre hésitation et sans le moindre scrupule!

Mais que devient le bonheur des familles dans cette société issue de la révolution voltairienne, où la vie des sens, l'agrément du moment, les convenances présentes et l'acquisition des richesses sont seuls en honneur, et où la morale n'a d'autres attraits qu'une satisfaction platonique, bonne tout au plus pour se donner le change sur ses propres intentions, ou pour servir d'étiquette ou de ritournelle obligée, afin de mieux cacher son jeu? D'abord une grande partie de nos esprits forts, afin d'éviter les difficultés du ménage, restent célibataires, chassent sur la terre d'autrui, changent de maîtresses à leur gré, et emploient leur sagacité à ne prendre de la vie que tout juste ce qui leur sourit. C'est une conduite fort prudente, il faut l'avouer, qui est complétement conforme aux principes du bien-être et de la liberté, et que les fondateurs mêmes de la libre pensée ont généralement pratiquée!

Ceux qui se marient, au contraire, le font par spéculation; mais ne se doutent pas que le bonheur de leur femme doit être leur propre ouvrage, ni que ce bonheur dépend de leur caractère, de leurs soins assidus et de leur bon exemple. Dans les liens du mariage nos jeunes libres penseurs cherchent le plus souvent à conserver leur liberté et leurs habitudes de garçon. La lune de miel passée, ils donnent à côté des travaux indispensables

de leur profession le moins de temps aux ennuis de la maison, et le plus à la camaraderie et à leurs distractions préférées, au club ou à l'estaminet. Quant à la femme, nos jeunes maris la considèrent comme une maîtresse qu'on fréquente lorsque sa société vous amuse, ou que les sens vous y sollicitent. Pour le reste du temps les affaires sont censées réclamer leur personne, et à mesure que la langueur se glisse dans les rapports des époux, les absences du mari se prolongent. Quand alors des enfants naissent, l'ennui grandit au logis, et les causes d'éloignement se multiplient en proportion. La femme se tourmente d'abord de cet abandon, puis s'en blesse, et son estime et son attachement s'en perdent. Les enfants voyant rarement leur père, et n'étant que trop souvent gâtés ou délaissés, ou renvoyés par lui à leurs jeux ou à leurs études, grandissent dans leur égoïsme, sans apprendre à l'aimer, ni à le respecter. C'est ainsi que dans la plupart de nos familles chacun s'isole, suit ses goûts personnels et se dégage des difficultés de la vie pour en éviter les peines, au lieu de les dominer par son intelligence et son activité et de se rendre réciproquement heureux et progressifs, par des efforts bien entendus et bien dirigés.

A notre époque l'union et la paix désertent donc le foyer domestique, parce que les hommes sont insuffisants pour remplir dignement leur mission, parce que comme maris ils donnent l'exemple d'un égoïsme sensuel et stupide, que comme pères ils manquent à leurs devoirs les plus sacrés, et que comme chefs de famille ils ne conçoivent d'autre but à leur vie que leurs convenances propres, leur indépendance personnelle et les soins de leur fortune.

Tels sont dans la vie privée les résultats inévitables de ce programme des libres penseurs ; car en faisant abstraction des destinées particulières de leur âme, et en n'arrêtant leurs vues qu'aux nécessités sensibles, *ils ne peuvent récolter que ce qu'ils ont semé : le goût des sensualités, la fièvre de l'or, le mépris de l'idéal et l'anéantissement du sens moral.* Par ce motif, le parti libéral qui tient à ses principes irréligieux, est donc mal venu de s'élever contre la décadence actuelle des arts, de la littérature et des mœurs, contre l'envahissement d'un réalisme abject et contre la multiplicité des *faux Bons hommes*, des *Lionnes pauvres*, des *fils de Giboyer*, des *Effrontés* et des *familles Benoîton*, car il peut se dire : « Georges Dandin, tu l'as voulu ! »

Dans les affaires d'intérêt public le résultat du programme libéral n'est pas autre que dans la vie privée. Ses principes d'indifférence sèment le mal, malgré les bonnes intentions qu'il manifeste : il corrompt presque tout ce qu'il touche.

Prenons pour exemple l'*instruction publique*, où certainement des hommes très-honorables et fort capables ne font point défaut, et qui soulève cependant des plaintes assez fondées sur les mauvais résultats des études. C'est qu'en effet l'*enseignement officiel présente deux vices* qui ne peuvent manquer d'avoir de fâcheuses conséquences : la *méthode employée* et *le défaut de principes.*

La *méthode* qu'on y suit est absolue, autoritaire et ne vivifie pas. Elle ne concerne que les matières et néglige le développement des élèves. Par ce motif elle aboutit à charger leur mémoire d'une masse de notions indigestes, à exercer leur imagination et à assouplir

leur raisonnement, au lieu de faire épanouir et de leur apprendre à appliquer leur sentiment, leur conscience, leur jugement et leur initiative propres. Ce défaut vient de ce que voulant éviter tout système religieux et ne se tenir qu'aux choses de la terre, nos éminents professeurs supposent que par l'étude des humanités et des mathématiques, et que par des considérations morales sur les événements de l'histoire et sur la vie des grands hommes, le caractère et toutes les facultés de la jeunesse vont se former et s'exercer. Cela revient à dire qu'en élevant des hommes spéciaux, des littérateurs, des savants, des ingénieurs, des avocats, des médecins, etc., on forme aussi, par la même occasion, le cœur et le caractère. Mais c'est là une grave erreur, car en ne cultivant que les parties, on n'a jamais réussi à parfaire l'unité d'une œuvre quelconque, et encore moins à développer l'âme humaine; puisque l'unité n'est pas un multiple des parties, mais une chose autonome qui existe par elle-même.

Pour créer une œuvre il faut la concevoir dans son principe et dans son ensemble, et n'y rapporter les parties que selon leur importance relative. En élevant l'homme il faut donc s'occuper principalement de son âme, connaître ses destinées et le mettre dans les conditions nécessaires à leur accomplissement. Ensuite seulement l'instruire des diverses sciences, et exercer ses facultés selon les nécessités de son existence présente. Mais en ne s'occupant que des matières, en n'exerçant que quelques-unes de ses facultés, en ne traitant de la morale que comme d'une science, et à l'occasion de certains génies et de certains événements, il est évident que l'on ne fait que de la mauvaise besogne, quelques

soins et talents que l'on y déploie. L'Université, en suivant ces errements,a donc beau multiplier les écoles, élever le niveau des connaissances et développer la force des études, elle ne récoltera que ce qu'elle aura semé, et ne produira que ce qu'elle aura cultivé. Comme elle n'enseigne que des matières spéciales, elle ne forme que des gens de métier; et comme elle n'exerce que la mémoire, l'imagination et le raisonnement, elle crée une jeunesse dont la tête est remplie de réminiscences, est affligée d'une imagination vagabonde, d'une tendance prononcée à une ergoterie stérile, et qui met ses facultés désordonnées au service de ses sens et de sa paresse.

Ce sont là précisément les vices principaux de l'enseignement universitaire. Ne se proposant que l'enseignement des matières et non le développement de l'âme de l'enfant et de la jeunesse, il néglige de s'occuper de l'élève individuellement et de l'obliger à appliquer son initiative, sa conscience, son sentiment et son jugement à lui. L'Université élève donc ordinairement des perroquets qui ne savent pas la portée de ce qu'ils répètent, ni pratiquer ce qu'on leur a enseigné, ou des mandarins qui suivent exactement à la lettre ses préceptes sans en approfondir l'esprit, ou bien encore des gens qui se mêlent de tout sans rien savoir exactement. Sans doute lorsqu'elle rencontre des sujets distingués, qui s'y prêtent, elle forme des spécialistes remarquables, puisqu'elle renferme dans son sein des savants éminents. Mais il est de notoriété publique que la plupart des élèves qui sortent de ses écoles ne possèdent aucune connaissance exacte, sont véritablement impropres à quelque état que ce soit, et n'ont d'autre règle

de conduite que leur vanité, leur suffisance et leur goût des plaisirs.

Nos lycéens et même les élèves des écoles supérieures ont ainsi généralement l'apparence et les inconvénients du savoir, sans en posséder les avantages, et cela parce que la méthode d'exposition ne comprend pas l'éducation de l'élève, mais qu'elle concerne seulement les matières ; parce que le but particulier de l'enseignement de l'Etat est la profession, et non pas l'âme, le caractère et la virtualité des jeunes générations, et parce qu'elle crée et entretient des écoles primaires, des colléges, des lycées des écoles de lettres, de droit, de médecine, polytechnique et d'arts et métiers, mais point de maisons d'éducation véritables, de sorte qu'on élève partout la jeunesse presque au hasard, puisqu'on ne possède pas de but religieux déterminé.

La pédagogie privée a déjà donné de meilleurs résultats ; et notamment Pestalozzi avait basé son système sur le développement de l'initiative individuelle. Cet illustre instituteur savait obliger ses élèves, par des procédés ingénieux, à acquérir leurs connaissances par leurs propres efforts, à leur faire découvrir et inventer, pour ainsi dire, presque toutes les sciences. Chacun d'eux exerçait ainsi dès l'enfance son initiative personnelle qui est le principe fécondant de son activité, son sentiment ou plutôt sa sensibilité, qui est l'origine de toutes ses connaissances, sa conscience, qui est le principe de sa certitude, et son jugement, qui est son véritable guide. Par ce procédé les facultés créatrices de ses élèves s'épanouirent donc d'abord, et celles-ci une fois habituées à fonctionner, le reste de l'instruction se développait aisément ; de sorte qu'en eux l'homme se formait avant l'habileté professionnelle

Or c'est précisément là le but que l'on doit atteindre, car dans ce cas l'instruction, quelle qu'elle soit, aura toujours un résultat réel, celui de former l'initiative des élèves et de les mettre à même de se servir avec succès de ce qu'ils auront appris. Si leur savoir est restreint, ils deviendront d'utiles manœuvres ou de bons artisans; si leur savoir est étendu, ils sauront également en faire un bon usage. La méthode pestalozzienne ne peut donner de résultat négatif, comme il n'arrive que trop souvent avec la méthode universitaire; et encore moins des résultats faux, car chaque élève n'apprenant que ce qu'il trouve et ce qu'il s'explique de lui-même, possède bien ce qu'il sait, et sa tête, son imagination et sa raison ne sont pas farcies de notions indigestes, ni habituées à divaguer ou à ergoter, sans motif ni portée.

Cette méthode d'instruction fondée sur le développement de l'initiative est la vraie méthode, puisqu'elle est conforme à la loi de notre destinée d'être les moyens de notre propre fin. Elle habitue l'élève à agir dans l'école, comme il sera appelé à agir lorsqu'il entrera dans le monde. Bon dans tous les pays, ce procédé d'enseignement serait surtout utile à introduire chez une nation, comme la nôtre, dont la faiblesse consiste précisément dans l'initiative réfléchie. Mais cette méthode, qui est plus individuelle que générale, plus morale que professionnelle, est-elle applicable par l'enseignement universitaire laïque, qui fait systématiquement abstraction de l'âme et de sa destinée générale, et qui limite, par le fait, son instruction à l'enseignement des matières? C'est là une question dont l'examen est d'autant plus important, que selon l'esprit libéral de notre Université, nos professeurs

renoncent même à l'enseignement d'une doctrine morale et philosophique déterminée, et croient devoir sous ce rapport s'abstenir de peser sur l'esprit de la jeunesse.

En effet, bien que l'Université incline vers le spiritualisme, et que dans ses leçons de philosophie, elle professe la psychologie de l'école et la célèbre morale du devoir, elle tolère dans ses facultés de médecine et de science les théories panthéistes, matérialistes, biologistes et positivistes, sans redouter l'influence démoralisante que ces doctrines antireligieuses — je dis antireligieuses, et non antichrétiennes — peuvent exercer sur l'esprit des étudiants. *Nos professeurs les plus éminents n'ambitionnent pas de donner de bons principes ni de bonnes habitudes à leurs élèves*, mais seulement *de leur apprendre à philosopher*. Ils estiment :

« Que c'est à chacun à trouver en soi sa philosophie, de la construire pièce à pièce à la sueur de son front (1). »

Selon eux :

« La philosophie n'impose de symbole à personne, parce qu'avant tout *elle respecte la liberté*, sans laquelle l'homme n'est point; mais à tous ceux qui la suivent, elle apprend à s'en faire; et elle ne peut que plaindre ceux que ne touche pas la foi d'un Socrate (2). »

En conséquence de cette théorie d'indifférence systématique dans l'enseignement conforme au programme de la libre pensée, nos jeunes gens sortent de nos écoles pour recommencer à leurs frais leur éducation et même leur instruction. Ils savent calculer, raisonner, philoso-

(1) Émile Saisset. *Les précurseurs et les disciples d'Aristote.*

(2) Barthélemy Saint-Hilaire, *Préface du Traité de l'âme, d'Aristote* p 119.

pher, mais ignorent ce qui est vrai, n'ont aucune notion certaine sur le but de leur existence ni sur les conditions rigoureuses de leur destinée ; et livrés à leurs instincts sensuels, à leur tendance d'insubordination et à leurs vices originels de paresse et de faiblesse, on leur remet, par respect pour la liberté, le soin de décider les problèmes les plus ardus que les philosophes les plus éminents et les révélateurs les mieux intentionnés cherchent à résoudre depuis plus de six mille ans !

Telle est la situation que l'enseignement universitaire fait à nos jeunes générations par l'esprit libéral qui y règne, c'est-à-dire purement professionnel et antidogmatique. Aussi, au lieu d'entrer dans la vie du monde, armé pour la lutte contre nos défauts, comme contre les obstacles considérables des vicissitudes terrestres, chacun de nous est obligé de refaire ses convictions comme s'il n'avait rien étudié, comme si c'était là œuvre d'écolier, et comme si nous n'avions, nous tous, autre chose à faire que de nous mettre à la recherche de la pierre philosophale !

Dieu sait comment elle se fait, cette seconde éducation, lorsque les sens s'éveillent, que la tête brûle, et que l'on est assailli par toutes les séductions de l'ambition, de la concupiscence et des ardeurs du jeune âge ! Le grand nombre succombe, et ne gagne d'autres convictions que celles de faire fortune par un coup de dé, et de satisfaire ses convenances avec le moins d'ennuis possible. Peu d'entre eux surnagent, se distinguent de la foule, et parmi ceux-ci la plupart encore s'égarent dans cette quantité de fausses routes qui ouvrent leur perspective décevante à l'esprit humain ; ils choisissent de préférence les théories les plus brillantes, où leur per-

sonnalité trouve à se poser et affichent sans rougir de principes subversifs aussi condamnables par l'expérience que par le sens commun. C'est ce que l'on a pu constater par exemple, à ce fameux congrès de la jeunesse des écoles tenu à Liége en 1865, où de si déplorables théories ont été produites parmi l'élite de nos jeunes savants ; ou bien au congrès des ouvriers de Genève, patronné par nos feuilles démocratiques et socialistes, où les doctrines les plus violentes trouvèrent également de l'écho !

La libre pensée est, comme on voit, une triste institutrice, parce qu'elle n'est à vrai dire que l'anarchie des idées élevée à la hauteur d'un système, et parce que le désordre de la pensée ne peut engendrer que le désordre de la conduite. Donc l'État qui suit ce principe d'indifférence et qui n'est pas précisément chargé d'inventer une religion, l'État, quelque effort qu'il fasse, est aussi mauvais pédagogue que moraliste impuissant. L'une et l'autre profession doivent s'inspirer des besoins de l'âme, être exercées par ceux dont la mission est d'éclairer les hommes sur les meilleurs moyens d'accomplir, dans l'actualité, leur destinée générale, et non pas par ceux dont le but est de ne poursuivre qu'un intérêt exclusivement pratique et terrestre. C'est là ce qui me fait espérer qu'un jour le ministre de l'instruction publique viendra déclarer loyalement, comme l'a fait son collègue le ministre d'État en ce qui concerne les mœurs publiques, que si la jeunesse ne s'instruit pas d'elle-même dans les lycées et dans les cours que l'État lui ouvre généreusement, ce n'est pas le gouvernement que l'on peut en accuser, mais *la jeunesse seule qui doit lui venir en aide !*

Cependant la jeunesse n'est pas l'âge mûr, elle ne

saurait en conséquence avoir l'expérience des nécessités impérieuses de la vie ; elle ne saurait deviner que ses goûts instinctifs de paresse, de distraction et de plaisir sont mauvais, et que c'est dans son initiative et dans son application que se trouvent son progrès et son bonheur ! Du reste, si elle savait que ses impulsions intimes sont à modérer, et que ses forces sont à exercer, il ne serait pas certain même qu'elle s'y appliquât ; parce que entre la connaissance de la vérité et sa réalisation, il y a tout un monde d'épreuves et de combats, que les hommes dans la maturité évitent, bien qu'ils en sachent l'importance, à plus forte raison quand ils sont jeunes et ardents, qu'ils ignorent et qu'ils manquent d'expérience. C'est par ces motifs que la jeunesse a dans tous les cas besoin d'être soumise à une discipline paternelle, à une direction judicieuse, à un enseignement précis de ses devoirs, et non pas à être encouragée par ses professeurs à la suffisance et à l'indépendance des pensées et de la conduite, sous prétexte « *du respect dû à sa liberté !* » Car avec de tels principes on n'arrive qu'au désordre moral et matériel, parce que sans règle, sans méthode, sans tradition et sans discipline, il n'y a pas plus de moralité que de vraie science : le progrès serait impossible, les générations seraient toujours obligées de recommencer les expériences et les recherches de leurs aïeux, et, comme dit Montaigne, d'apprendre à vivre quand la vie est passée !

Donc, par suite de son indifférence religieuse systématique, l'enseignement de l'État manque de bons principes aussi bien que d'une vraie méthode et ne produit que trop souvent de mauvais résultats, quoique le mérite des professeurs et les excellentes intentions de l'Université soient

hors de doute. Voilà ce qui me semble actuellement bien démontré.

Cette insuffisance des théories libérales se retrouve dans l'ordre économique comme dans l'ordre moral et intellectuel, car tout ce qui se rapporte à l'homme dépend plus de ses convictions religieuses que de tout autre principe. Ainsi le grand problème économique est de savoir comment on développe la prospérité publique, si c'est par l'encouragement de la production ou par celui de la consommation ; et pourtant le problème posé dans ces termes est insoluble, puisque si l'on développe la production sans être certain d'une demande plus générale, on entasse des marchandises et l'on crée une mévente ruineuse. Si l'on augmente la consommation outre mesure on encourage des dépenses improductives, et l'on appauvrit la société au lieu de l'enrichir. La solution de ce problème n'est donc pas à trouver d'une façon directe, par des mesures purement pratiques, tandis qu'en l'envisageant au point de vue religieux, le moyen de développer la prospérité publique se trouve aisément.

Effectivement, *l'unique manière de faire progresser harmoniquement la production et la consommation, consiste à agir sur la virtualité et la moralité des populations.* Plus une nation possédera d'activité, d'intelligence et de conduite, mieux elle activera son travail, consommera sobrement et emploiera utilement ses économies ; car les dépenses reproductives, la conduite régulière, l'intelligence et l'activité sont les vraies vertus économiques. Or, celles-ci ne se forment et ne se développent que par une éducation religieuse dont le principe est d'être le fils de ses œuvres, et qui enseigne de ne jamais chercher le bonheur ni le bien-être sans le

progrès moral et intellectuel. C'est à cette condition seule que les richesses ne sont jamais mal employées, et ne corrompent jamais ni ceux qui les possèdent ni ceux qui les produisent, et que leur distribution peut approcher autant que possible de la juste équité.

Ainsi rien n'est à objecter au privilége des familles riches de vivre de leurs rentes, parce que la constitution de la propriété et du droit d'héritage est le principe de la stabilité de l'ordre social et l'une des heureuses applications de la tradition du passé. Mais, rassuré de ce côté, le riche ne doit pas croire qu'il lui soit permis de vivre grassement à sa fantaisie, et qu'il n'a point d'autres devoirs à remplir envers lui-même, ni envers la société. Car d'abord, en vertu de la loi du progrès et de la rétroactivité de notre conduite sur les propriétés de notre âme (p. 433), il ne saurait se livrer à la sensualité ni à la paresse sans corrompre ses forces et qualités, et sans se préparer des malheurs inévitables dans ses existences prochaines. Ensuite, en vertu de la loi de la solidarité sociale, il ne saurait non plus dissiper ses richesses, son temps et ses forces sans causer un dommage réel à la fortune et à la moralité publiques (p. 497). Par ces motifs toute la nation est intéressée à la bonne conduite des classes riches, et le luxe, le faste, l'inconduite et les folies des grands sont à considérer comme des malheurs publics; tandis que par le bon emploi de leur fortune, de leur temps, de leurs forces et qualités, ils méritent incontestablement la reconnaissance générale.

Effectivement, si l'homme riche remplit noblement sa vie en cultivant les arts et les sciences, en protégeant l'industrie et l'agriculture, en encourageant l'éducation

du peuple, en se dévouant au bonheur de sa famille, à l'éducation de ses enfants, et en s'appliquant, par le bon exemple, à élever le niveau moral et intellectuel de tous ceux qui lui appartiennent ou qu'il fréquente, il exerce une féconde influence sur la moralité et sur la prospérité publiques, en même temps qu'il travaille dignement à son progrès et à son bonheur personnels. Mais, pour en agir ainsi, il faut que les classes riches soient religieusement convaincues de l'importance de chacun de leurs sentiments, de leurs pensées et de leurs actes ; car si elles restent indifférentes aux intérêts de leur âme, et si elles ne se préoccupent, comme Mirabeau, que des choses de la terre, leur conduite sera toute différente, et aucune règle ne limitera l'usage de leurs biens, de leur temps et de leurs forces.

Cependant le parti libéral, fidèle à son principe de séparation du temporel et du spirituel, cherche à développer la prospérité nationale par des moyens purement matériels. Sans doute il répand l'instruction autant qu'il le peut, mais c'est toujours l'instruction professionnelle; il crée des concours, des expositions publiques, et répand les encouragements à pleines mains, mais c'est toujours au point de vue pratique, de sorte que, en même temps qu'il augmente la prospérité, il développe le goût du bien-être, sans rien ajouter au niveau moral. Or il est d'expérience qu'en excitant la fièvre de l'or, on diminue en proportion le sens de l'honnête.

C'est ce qui arrive même au gouvernement ; car pour favoriser la production, celui-ci croit de son devoir de pousser les classes riches à la consommation. Au moyen des somptuosités de la cour et des magnificences officielles des hauts fonctionnaires, il cherche à exciter

l'amour-propre du beau monde et à lui faire faire des achats considérables. Mais comme celui-ci n'est déjà que trop disposé au luxe, aux goûts dispendieux et à la vie sensuelle, *l'encouragement venu d'en haut devient un danger social, puisqu'il est une excitation aux dissipations, aux passions et aux vices inhérents à la faiblesse humaine.*

Pourtant rien n'est plus naturel que le trône soit entouré d'une splendeur éblouissante, qu'il frappe l'esprit des populations autant par l'éclat que par la puissance. Il me paraît en effet convenable que la plus éminente fonction sociale résume en elle la grandeur de la nation et brille par sa magnificence. De plus les services qu'un bon gouvernement rend au pays se chiffrent par milliards, il est donc juste que ceux qui contribuent dans une si forte mesure à la fortune publique en soient largement récompensés. Mais si la magnificence est un ornement mérité de la couronne, il n'est pas moins nécessaire qu'elle reste de bon aloi, et qu'elle ne se souille pas par des usages indignes de la majesté souveraine. Ainsi, selon moi, la véritable splendeur d'un trône national est dans le mérite et dans la distinction personnels du prince, des grands dignitaires, des ministres, des sénateurs, des députés, des conseillers d'État, des hauts fonctionnaires, des artistes éminents, des savants et des industriels dont il réclame le concours, et non dans l'entourage d'une société futile, vaniteuse, désœuvrée et ignorante, d'un monde galonné, coiffé et panaché par droit de naissance. Car l'éclat de bon aloi dont je parle a sa raison d'être dans la distinction personnelle des personnages; il en découle et leur sied à merveille; il possède même ce grand avantage de ne porter aucune perturbation dans

l'économie sociale, parce que, d'abord, la préférence des gens de valeur est pour le vrai mérite, pour le beau autant que pour le bien, pour la noblesse de l'âme autant que pour les élégances des dehors ; et parce qu'ensuite le caractère de ces hommes éminents est une garantie générale que leurs dépenses resteront en proportion de leurs ressources, et qu'ils ne négligeront point l'état moral et intellectuel de leur famille, pour ne songer qu'aux futilités de la vie mondaine.

Par contre, le goût du riche vulgaire et illettré, reste vulgaire comme lui ; et par l'absence du mérite personnel ses préférences se portent généralement sur l'éblouissement des sens, sur les ornements extérieurs et sur les magnificences matérielles. Cet éclat doré des courtisans vaniteux est souvent sottement et salement porté, et de plus il est insatiable, parce qu'il n'est limité par aucun contre-poids intellectuel. Les dépenses en hôtels, en ameublements, en toilettes, en équipages, en festins, plaisirs et fêtes, n'ayant lieu que pour briller, pour éblouir, pour chatouiller les sens et pour distraire des gens oisifs et blasés, sont toujours à renouveler et progressent sans s'arrêter. Les soins de cette vie de dissipation s'emparent si complétement de l'esprit de ceux qui s'y livrent, qu'ils excluent de leurs pensées toute préoccupation morale, et qu'ils se dégradent en même temps qu'ils se ruinent. Peu de fortunes y suffisent, comme peu de caractères y résistent, et cette société vaniteuse, pour soutenir son rang prétentieux, dépasse d'ordinaire ses ressources, se saigne de tous les côtés et se rend souvent plus besogneuse que la gent déguenillée. Elle économise sur le nécessaire pour subvenir au superflu, rogne sur les dépenses courantes, sur

les gens de service, sur les frais d'éducation et d'instruction, et compromet ainsi le bonheur du foyer, les vertus domestiques, les traditions de la famille, aussi bien que l'intérêt économique de la maison et du pays.

C'est ainsi que cet encouragement donné au luxe par les somptuosités de commande du monde officiel épuise les ressources des particuliers, en provoque l'emploi improductif, excite la haute société aux mœurs déréglées, la détourne de la vie de famille, et en compromet la culture intellectuelle et morale!

Mais les conséquences déplorables de ces provocations ne s'arrêtent pas aux classes riches. L'exemple du grand monde se répand rapidement dans tous les rangs de la société, où la fortune est encore plus éloignée de pouvoir suffire aux dépenses extravagantes. Comme chacun aime le bien-être, l'éclat des apparences et les plaisirs faciles, chacun se met en devoir de suivre la mode, et d'imiter autant qu'il est en lui des dissipations si hautement patronnées. Les classes inférieures se privent donc aussi du nécessaire pour s'acheter quelques lambeaux de velours et de soie, et pour se choyer à leur tour; elles négligent également les frais d'une instruction solide, puisque leurs ressources prennent une autre direction. De là vient que, malgré le développement de l'industrie et l'extension de l'instruction ordinaire, les dépenses dépassent les ressources des familles, que la gêne y est générale, que la langueur se répand dans toutes les transactions, que la production et la consommation générales souffrent pendant que quelques industries de luxe prospèrent et font des fortunes scandaleuses, que la vie sensuelle déborde, que le niveau moral et intellectuel

de la nation baisse, et que le mécontentement se répand dans toutes les classes riches, moyennes et pauvres!

Voilà comment l'exemple du luxe et des fêtes ruineuses, parti de haut, qui devait encourager le travail national, aggrave au contraire le désordre économique, diminue le niveau intellectuel et jette la perversion dans les mœurs, parce que le système libéral, qui inspire les gouvernants comme les gouvernés, prétend résoudre les problèmes sociaux en dehors de toutes conceptions religieuses. La déplorable influence de ce principe est donc générale et mérite certainement d'attirer l'attention de tous les partisans du nouveau régime, car nous l'avons reconnue dans les branches les plus diverses, dans l'état économique, dans l'instruction et l'éducation publiques, dans la vie privée et dans l'intimité des familles. Donc le système irréligieux conduit manifestement la société à cet état de gêne et à cette corruption du sens moral, stigmatisés au théâtre et à la cour d'assises, dans les mercuriales de la magistrature et dans les harangues des grands corps de l'État!

Le mal, dont est menacé l'ordre des choses issu de la Révolution, est donc grand, et ne saurait être conjuré qu'en revenant à la constitution régulière des peuples dont la religion est le fondement nécessaire. Sans doute il ne s'agit pas de ramener la société moderne dans le giron de l'une ou l'autre communion chrétienne, parce qu'ainsi qu'il me semble avoir été suffisamment démontré, les dogmes en sont puisés à des sources imaginaires, tout opposées aux lois divines de la création, de la destinée des êtres, et de l'ordonnance terrestre. *Mais une religion* conforme aux données de la sciences, dé l'expérience et du sens commun, telle que je me

suis efforcé de la déterminer, *est nécessaire pour garantir et éclairer la libre initiative de tous les membres de la société, parce que tout le monde dans son cercle d'activité est appelé à agir selon la loi du plus fort et à en subir l'influence à son tour.* Chacun peut, en effet, s'il est mal instruit et mal élevé devenir une cause perturbatrice des relations sociales.

Les autorités civiles, politiques, judiciaires, artistiques, scientifiques, industrielles, etc., peuvent d'abord, toutes, abuser de leur position, si elles n'ont pas des motifs religieux pour s'imposer le bien et se retenir du mal. Ensuite lorsque les hommes dans leur vie privée ne se conduisent qu'en vue de leurs intérêts temporels, rien ne saurait protéger le faible contre le fort, les enfants contre leurs parents, et les parents contre leurs enfants, la femme contre l'homme et l'homme contre la femme, l'artisan contre le puissant manufacturier, l'ouvrier contre le patron et le patron contre les ouvriers, l'acheteur contre le vendeur, le débiteur contre le créancier, et *vice versa;* car l'on ne peut forcer personne à faire son devoir, à être juste, honnête, consciencieux, habile, intelligent et actif, s'il n'en a pas la volonté. Or cette volonté ne saurait être bien inspirée par l'intérêt privé immédiat comme le suppose le parti libéral, parce que c'est cet intérêt qui précisément divise les hommes, et parce que le *mien* et le *tien* ont été depuis l'origine du monde la cause permanente et providentielle de l'antagonisme.

« Mien, tien, ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants, c'est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre. » (PASCAL.)

C'est l'intérêt éternel de notre âme, seul, qui puisse

unir les hommes dans le bien, à quel degré qu'ils se trouvent placés sur la hiérarchie sociale, puisque cet intérêt est commun à tous, et impose à chacun de penser, de sentir et d'agir pour le mieux. Donc la religion seule a le pouvoir de concilier les intérêts terrestres en obligeant chacun à une condescendance réciproque, à employer tous ses efforts pour se conduire avec la moralité, avec l'intelligence et avec l'habileté nécessaires au succès. Tandis que si tout citoyen veut user à outrance de sa force, de sa supériorité, de sa position et de son droit, la société deviendra un enfer, et les hommes se dévoreront entre eux jusqu'au dernier.

En conséquence *il résulte de ces considérations que pour que l'ordre et la concorde règnent dans l'État, chacun doit, pour le salut de son âme, s'efforcer de modérer ses prétentions et de se respecter soi-même dans la portée de ses actes; car ce n'est qu'à cette condition que la terre peut devenir un séjour de bonheur et de félicité, d'amour et de fraternité réels.*

En vérité la religion est la cheville ouvrière de l'ordre social, la garantie de notre liberté et de notre autorité. Elle est la science morale pratique, et peut, à l'instar de toutes les sciences, être enseignée aux hommes tout en leur abandonnant la liberté et la responsabilité de leurs actes.

Le prêtre, pour exercer son saint ministère, n'a point besoin de se mêler du temporel ni de recourir au bras séculier pour imposer les bons principes. Si son enseignement est vrai, l'autorité de sa parole, de son caractère et de son exemple suffiront en général pour faire aimer et préférer le bien au mal; parce que tous les hommes, quelque faibles qu'ils soient, aiment à s'in-

struire sur leur destinée, recherchent les moyens de s'assurer de leur bonheur à venir, et savent lui faire de véritables sacrifices. La place des ministres du culte est donc évidemment dans le sanctuaire, et leur devoir le plus sacré est de maintenir les dogmes à la hauteur de la science, de l'expérience et du sens commun.

Le temporel, au contraire, doit appartenir exclusivement aux princes et aux autres citoyens. C'est à eux qu'il appartient d'organiser la société comme ils l'entendent, parce que ce sont eux qui en sont responsables. Mais l'éducation et l'instruction privée et publique doivent appartenir au sacerdoce, car lui seul peut s'acquitter de cette belle mission en vue du bien moral et intellectuel des individus, et non dans des intérêts de parti et d'après des suggestions particulièrement terrestres.

Conçue de cette manière la religion nouvelle deviendra le couronnement de l'ordre social moderne. Sous son égide bienfaisante l'union et la solidarité des citoyens se concilieront parfaitement avec leur libre initiative et avec la loi de la supériorité. Mais sans elle, la discorde naîtra infailliblement de l'antagonisme providentiel, et la société moderne sera toujours exposée à osciller entre le despotisme et l'anarchie, entre le mysticisme et l'immoralité, entre les abus du pouvoir et la licence des individus!

RÉSUMÉ GÉNÉRAL

DE L'ÉTUDE SUR L'ORDRE SOCIAL.

SOLUTION DU PROBLÈME.

Des considérations qui précèdent il me semble résulter que *la société humaine doit être considérée comme un fait primordial qui s'impose de lui-même, et qui a ses conditions d'existence dans son unité, dans la solidarité de ses membres, dans la loi de l'initiative individuelle et dans celle de la supériorité.* Toute organisation civile et politique normale d'une nation doit donner satisfaction à ces quatre éléments constitutifs.

En conséquence :

I. *L'unité* d'un État moderne consiste en ce que tous les citoyens y sont considérés selon l'importance relative de leur spécialité, c'est-à-dire selon leur mérite et non selon un droit primordial ; et en ce que cette unité est particulièrement représentée dans l'État par un prince, chargé, sous sa responsabilité personnelle, de la gestion des affaires générales, un prince dont l'intérêt privé se confond avec l'intérêt national et qui est indépendant et au-dessus de tout parti politique ;

II. *La solidarité* des citoyens consiste en ce que tous

leurs actes contribuent directement ou indirectement à la prospérité commune aussi bien qu'à la leur propre; de sorte que tous doivent être tenus à se conformer dans leur conduite, et selon leurs forces, aux besoins de la communauté, selon l'enseignement officiel de la science religieuse;

III. *L'initiative individuelle* est le principe de la vie sociale, et par ce motif, tous les citoyens doivent avoir le libre choix de leur spécialité, et être assurés du respect de leur libre arbitre dans leur vie et leurs affaires privées, sous leur propre responsabilité, en tant qu'ils ne nuisent pas aux intérêts généraux ;

IV. *La loi de la supériorité* est le principe de l'autorité civile et politique, et reçoit sa libre influence en accordant à chacun la liberté de se créer sa spécialité par son propre mérite, à ses risques et périls, et de l'étendre autant qu'il le pourra selon les circonstances et les moyens dont il dispose, à la condition que son action ne soit pas contraire à la prospérité commune, ni aux lois religieuses.

Tels me paraissent être les principes fondamentaux de la constitution normale de l'État national, auxquels chaque peuple de race supérieure doit chercher à se conformer, afin de développer sa prospérité morale et matérielle, et d'éviter les cercles vicieux qui viennent fatalement le conduire au despotisme, au désordre et à l'anarchie, lorsque l'un ou l'autre de ces principes y est méconnu.

FIN DU LIVRE TROISIÈME.

LIVRE QUATRIÈME

DE DIEU
ET DES PRINCIPES PREMIERS.

CHAPITRE Ier

DES PRINCIPES PREMIERS OU LA SCIENCE DE L'ÊTRE

Arrivés au terme de nos recherches sur la psychologie et la science sociale, *il est nécessaire d'établir que les résultats obtenus, sous le rapport religieux et politique, sont fondés sur les principes suprêmes de la science.*

A cet effet je prie le lecteur de se retourner avec moi vers notre point de départ, et de se rappeler que ces résultats reposent uniquement sur l'affirmation de notre existence personnelle, et sur les quatre notions primordiales que nous puisons dans les premiers faits irréductibles de notre conscience ; que nous sommes partis de ce seul point de certitude que nous possédons, et que nous nous sommes élevés successivement à la connaissance de l'âme, à celle de l'origine des êtres, à celle des conditions providentielles de notre existence terrestre, et à celle de notre destinée générale. Pour acquérir ces notions nous nous sommes toujours conformés aux données des sciences naturelles, de l'expérience et du sens commun, et avons, par ce moyen, pu préciser d'abord

la loi morale et les dogmes nouveaux, qui paraissent devoir remplacer la morale et les dogmes surannés de la religion chrétienne, et ensuite déterminer les lois normales de l'ordre civil et politique de la société moderne. De plus, dans le courant de notre étude, nous avons eu également l'occasion de déterminer les principes fondamentaux de la chimie, de la physiologie et de l'histoire naturelle (1), de manière que nous avons pu embrasser presque toutes les sciences dans leur partie essentielle en développant simplement *la notion concrète de l'être*, révélée par nos faits de conscience primordiaux et irréductibles.

D'après ces résultats importants, on doit conclure, à mon avis, que la base première des connaissances humaines sur laquelle s'appuient toutes les recherches est la définition de l'être qui a été formulée comme suit :

Tout être est un objet qui possède sa substance et sa force propres, et qui a son unité et sa destinée personnelles (p. 358). Cette définition, qui comprend les quatre éléments catégoriques de notre âme, se partage en *deux dualités* bien distinctes, dont l'une concerne *l'essence des êtres, qui est tout intérieure*, et l'autre *leur aspect, qui est tout extérieur.*

Or cette détermination de l'être contient toute *certitude*, puisqu'elle est basée sur le fondement de toute connaissance, sur l'affirmation du moi et sur nos premiers faits de conscience.

Elle est adéquate *à la réalité* puisque rien n'existe qui ne soit un être ou un composé d'êtres ou d'atomes, ce qui est tout un, et puisque toutes les autres notions ne

(1) Pag. 370 et suivantes.

sont que des abstractions ou des inhérences qui n'ont point de réalité propre;

Elle est adéquate *à la vérité* puisque la notion concrète de l'être renferme les quatre éléments fondamentaux de la *vie intellectuelle*, 1° la substance, 2° la force ou la causalité, 3° l'unité, la personnalité ou la cause efficiente, et 4° la destinée ou la cause finale.

Enfin cette détermination de l'être est encore adéquate *à la science absolue* puisque tout ce qui existe tire son origine de l'être, et s'explique par lui.

Donc *la science première est la connaissance de l'être et de ses quatre principes constitutifs*, et les conclusions sociales et dogmatiques que j'en ai tirées sont conformes à la vérité immuable.

En effet, il est à remarquer que ce résultat général des recherches que contient cet ouvrage, n'est pas aussi nouveau qu'il peut paraître à première vue, car cette quadruple notion a été de tous les temps le fondement du savoir humain. Seulement si cette vérité n'a pas été reconnue toujours d'une façon formelle, elle n'en formait pas moins la base essentielle, comme nous allons le constater.

Ainsi, par exemple, c'est *M. Cousin* qui a observé (1) que *les principes de la substance, de la causalité, de l'unité et de la cause finale embrassent et constituent toute la vie intellectuelle*. Cependant notre illustre philosophe n'avait point l'idée des quatre éléments de l'être. Il n'est arrivé à cette connaissance que par ses travaux historiques de la philosophie ancienne et moderne. Son opinion sur les quatre principes de la vie intellectuelle est donc à considérer comme un résumé général de l'activité rationnelle de l'humanité, et comme une preuve péremp-

(1) *Premiers essais*, p. 240.

toire de l'importance fondamentale que ce quaternaire universel a eue de tous les temps dans la philosophie.

De fait cependant cette observation de M. Cousin, qui a été la conséquence de sa vaste érudition, n'est qu'une donnée empirique puisque ce philosophe ne l'a pas justifiée en remontant à l'origine de ces notions. C'est aussi ce qui est arrivé à *Kant*, qui, bien qu'il se soit efforcé de démontrer que nous ignorons les choses en elles-mêmes, a appuyé une grande partie de son système sur les jugements de la raison qu'il a divisés et classés comme suit; *catégories de la quantité*, *de la qualité*, *des relations et de la modalité*. Or cette division n'a pas non plus été établie par lui d'une façon rationnelle, il s'en est servi conformément à la tradition de l'école (1), et ce grand sceptique, si exigeant sur l'origine de nos notions, est resté à cet égard, comme M. Cousin, empirique sans s'en apercevoir. Cependant il est incontestable que les quatre chefs de sa division remontent aux quatre éléments constitutifs de l'être, puisque le point de vue de *la quantité* est évidemment celui *de l'unité*, de tout ce qui la constitue et en découle; que celui de *la qualité* concerne *la substance* de l'être, parce que c'est par les qualités que l'on qualifie cet élément; que celui *des relations* vient de la causalité ou de l'activité de *la force*, puisque c'est par l'action que s'établissent les relations; et qu'enfin celui de *la modalité* se rapporte à la manière d'être des êtres, à leur destinée ou à leur destination, c'est-à-dire à *leur cause finale*.

Kant, en se fondant sur ces catégories principales, s'est donc servi en quelque sorte de la notion des quatre

(1) Willm. *Histoire de la philosophie allemande.*

éléments de l'être sans le savoir; et l'importance qu'il leur a dû reconnaître, en y rapportant toutes les pensées humaines, prouve qu'elles s'imposent d'elles-mêmes à notre esprit, qu'elles sont en l'air, et entrent dans notre entendement sous toutes les formes possibles sans que nous nous en doutions. Cette préoccupation particulière du célèbre philosophe à leur endroit démontre donc également que ces notions prennent leur origine dans la réalité elle-même, ou plutôt qu'elles en sont l'expression même, telle que le sens commun la découvre dans sa naïveté instinctive.

Aristote, ce profond investigateur de la pensée et de la nature, par contre, avait déjà reconnu ces quatre éléments de la notion concrète de l'être d'une façon rationnelle et non empirique. La définition qu'il en a donnée semble, comme nous allons le voir, ne devoir rien laisser à désirer qu'une modification presque insignifiante dans les désignations dont il s'est servi. Voici d'abord comment M. Ravaisson nous explique les vues de ce grand génie (1).

« Tout être qui n'est pas sa cause à lui-même est le produit de *quatre causes*. D'abord il se compose de deux éléments, *une matière* et *une forme*, une matière dont il est fait, une forme qui le caractérise et qui détermine sa nature et son essence propre. Ensuite, c'est dans le temps qu'il prend sa forme; c'est par un changement, en d'autres termes, par un mouvement qu'il devient ce qu'il doit être. Le mouvement suppose un *principe moteur* qui le commence, *une fin* à laquelle il tend, et où il vient s'arrêter. Il y a donc *deux principes internes* dans lesquels les choses se résolvent et *deux principes externes* qui déterminent l'union des premiers. Les principes internes ne se séparent pas de l'être qui n'est que

(1) Ravaisson, *Métaphysique d'Aristote* p. 351 et 353.

l'assemblage de l'un avec l'autre. Ils commencent avec lui et finissent avec lui; ils en forment à tous les instants de son existence la réalité actuelle et comme le perpétuel présent. Les principes externes forment, l'un du côté du passé et l'autre du côté de l'avenir la double limite de sa durée. Il commence d'être en recevant l'impulsion du premier, il achève d'être en recevant du second son accomplissement et sa perfection. *Ainsi, quatre principes déterminent et remplissent toutes les conditions de l'existence réelle : la matière, la forme, la cause motrice* et *la cause finale. Ce sont aussi*, par conséquent, *les principes de la science et de la démonstration.*

« ..... Ce sont des lieux d'où toute science doit successivement considérer le sujet.

« ..... Que sera-ce donc les causes premières, sinon les quatre causes par lesquelles tout être est ce qu'il est, ce qu'il est avant tout, c'est-à-dire un être? La science des premiers principes est donc la science des causes de l'être en tant qu'être. »

Aristote, comme on voit, précise avec une grande force la constitution de tout être quelqu'il soit; et dans son esprit sa formule est applicable à la réalité entière ainsi qu'à la science elle-même. Or il est à remarquer que sa définition de l'être et l'opinion qu'il s'en est faite sont presque conformes à celles que je propose. En effet, bien que sa terminologie se ressente de l'idée qu'il eut de la nature des éléments constitutifs des choses, l'ensemble de sa détermination contient en substance non-seulement la définition que j'ai tirée des faits de conscience, mais aussi la juste appréciation de la haute valeur scientifique des quatre principes déterminés. Il suffirait, pour rendre l'identité complète entre les deux définitions, de changer légèrement les termes dont il s'est servi, de remplacer *matière* par *substance*, ce qui va de soi et *forme* par *force*, ce qui ne serait pas aussi arbitraire qu'on pourrait le supposer, puisqu'il est bien connu que

dans la pensée de ce philosophe, la forme des choses prend son origine dans l'acte; or, l'acte dans les idées modernes est le mouvement d'une force. Les termes de la première dualité sont donc presque semblables. Ceux de la seconde ne diffèrent pas davantage; car la *force motrice* qui commence l'être, se précise mieux par le *principe de l'unité ou de l'individualité*, et *la fin où il tend* est bien *la cause finale.*

En apportant ces changements dans les désignations d'Aristote, ce ne serait donc, pour ainsi dire, que moderniser sa pensée ; et le seul regret qu'on puisse avoir à ce sujet, c'est que ce célèbre métaphysicien n'en ait pas fait une application générale à la science humaine, ainsi que je viens de l'essayer.

Voilà donc des autorités considerables que j'ai à citer pour établir l'importance scientifique qu'ont eue de tous les temps les quatre éléments de l'être. Mais ces autorités ne s'arrêtent ni à M. Cousin, ni à Kant, ni même à Aristote, bien que ces témoignages soient pleinement suffisants à ce but. A côté d'elles il est très-intéressant de faire remarquer encore, que non-seulement la métaphysique la plus rigoureuse a distingué de la même manière cette quadruple notion, mais que *les plus antiques théogonies*, malgré leur langage allégorique, trahissent clairement ces données premières sur la constitution de tout ce qui est réel. Voici, par exemple, quelques passages du livre de M. Louis Constant sur la science hermétique (1) qui se rapportent à ce problème ardu des connaissances humaines.

« L'unité pour devenir active doit, selon ces doctrines, se

(1) Eliphas Lévy, *Dogme et Rituel de la haute Magie.*

multiplier. *Un principe indivisible, immobile et infécond serait l'unité morte et incompréhensible* (1).

« Le binaire est le générateur de la société et de la loi, c'est aussi le nombre de la gnose. Le binaire est l'unité se multipliant d'elle-même pour créer; et c'est pour cela que les symboles sacrés font sortir Ève de la poitrine d'Adam (2).

« Le secret du binaire conduit à celui du quaternaire, ou plutôt il en procède et se résout dans le ternaire (3).

« La reproduction de l'unité par le binaire conduit forcément à la notion et au dogme du ternaire (4).

« C'est ainsi que le ternaire philosophique, se produisant du binaire antagonique, se complète par *le quaternaire, base carrée de la vérité*. En Dieu, suivant le dogme consacré, il y a trois personnes et ces trois personnes ne sont qu'un seul Dieu. Trois et un donnent l'idée de quatre, parce que l'unité est nécessaire pour expliquer les trois (5). »

Quelques explications me semblent nécessaires pour familiariser le lecteur avec ces expressions énigmatiques qui, du reste, ne sont pas difficiles à saisir pour celui qui possède la notion de notre double essence et de notre double aspect. Ainsi, le binaire qui selon cette théogonie, se manifeste dans l'action de l'unité de l'être, se rapporte bien à l'essence de l'âme qui possède deux éléments, puisque c'est dans notre nature substantielle que se produisent tous les mouvements spontanés et primitifs, nos désirs et nos inspirations ; et que c'est notre force active, volontaire et réfléchie qui se met en devoir de réaliser nos

(1) Eliphas Lévy, p. 80. Voir aussi ce qui a été dit sur la simplicité 'unité, p. 68.

(2) Ibid. p. 66.

(3) Ibid. p. 75.

(4) Ibid. p. 77

(5) Ibid. p. 90.

désirs secrets. Voilà l'émanation du Verbe bien indiquée. Ensuite l'acte créateur lui-même, se produisant par suite de ce dédoublement de l'être et de la réaction réciproque qui en est la conséquence, constitue le troisième terme de la Trinité ou le Saint-Esprit, celui qui est le symbole de la manière divine d'être créateur.

Ainsi, d'après les dogmes de la science occulte, la trinité est constituée des deux éléments essentiels de l'Être, et de plus de l'expression symbolique de sa manière de créer, ou bien de sa cause finale, car la destinée de Dieu est évidemment d'être le principe de tout ce qui existe. Mais en considérant l'Être dans ces trois termes, on n'en possède que le symbole de son activité, mais non pas la connaissance de tous ses éléments constitutifs. Pour connaître *l'Être dans sa totalité*, il faut, toujours d'après la science occulte, ajouter à *l'idée de la trinité : substance, force et création, l'idée première de l'unité* ou de la personnalité divine ; alors par l'effet de cette addition on possède la connaissance complète de la constitution de l'Être, c'est-à-dire *la base carrée de la vérité*. En effet, la dualité d'aspect complète la dualité essentielle pour la connaissance réelle de l'Être, tant dans l'ordre infini que dans l'ordre fini.

Voilà comment la notion des quatre éléments constitutifs de notre âme nous permet de soulever le voile qui couvre les mystérieuses traditions des âges les plus reculés, et de rattacher ensemble :

1° Les dogmes secrets des sciences hermétiques;

2° La Trinité chrétienne ;

3° Les premiers principes de la métaphysique d'Aristote;

4° La division catégorique des pensées humaines de Kant ;

5° Les éléments fondamentaux de la vie intellectuelle de M. Cousin;

6° Toutes les sciences religieuses, sociales et naturelles.

Les notions primordiales de notre conscience sont donc réellement à considérer comme la source de la certitude, de la réalité, de la vérité et de la science, puisqu'elles nous donnent la clé pour déterminer toutes les connaissances et expliquer toutes les traditions. Toutefois, sans posséder la connaissance de l'Être suprême, la science resterait incomplète, et c'est par ce motif que nous devons encore essayer de déterminer les éléments constitutifs de la notion divine, pour établir que toutes les connaissances y comprise celle de Dieu en découlent nécessairement.

CHAPITRE II

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU.

Il ne suffit pas de dire avec Descartes, Dieu est parce que j'ai l'idée de la perfection ; ni avec Spinoza la substance infinie c'est l'Être ; ni avec Leibnitz, Dieu est l'unité infinie fulgurant les mondes ; ni avec Hégel, Dieu est l'idée universelle ; ni avec les spiritualistes, Dieu est l'intelligence absolue ; ni avec les naturalistes, Dieu est la vie infinie ; car quelque vérité que puissent renfermer ces propositions, ce ne sont que des principes simples qui ne contiennent pas la notion concrète de l'Être, c'est-à dire d'un Dieu réel qui possède en lui ses principes d'existence et de vie, d'unité et de modalité. Cependant tous ces grands philosophes ont eu l'intention, en parlant de Dieu, de désigner un être, mais leur tort, à mon avis, est de s'être contentés de l'énonciation d'un principe unique et d'avoir cru pouvoir embrasser ainsi tout ce qui concerne la connaissance de l'Être suprême. En procédant de cette manière ils sont évidemment restés au-dessous de leur tâche ; ils ont saisi l'ombre au lieu de la réalité. La preuve de cette insuffisance se trouve déjà

dans la diversité même de ces propositions énoncées par nos célébrités de la pensée ; car si l'une d'elles avait véritablement renfermé tous les éléments de la notion concrète de Dieu, il n'y aurait pas eu d'avis aussi nombreux et aussi divergents sur ce sujet capital.

La méthode suivie par ces hautes intelligences n'est donc pas celle qui doit nous conduire à la vérité.

La solution du problème divin doit, au contraire, se trouver dans l'application spéciale de la notion concrète de l'être, telle qu'elle a été déterminée dans le Chapitre précédent, et telle qu'elle résulte des faits de conscience primordiaux. Je pourrais donc me borner à procéder par voie d'analogie, puisque les conditions fondamentales des êtres, quelque différence qu'il y ait entre eux, doivent être les mêmes pour tous, par suite de l'universalité et de l'immuabilité des lois divines. Mais comme ce grand problème n'est pas seulement un objet de curiosité pour le métaphysicien, comme il intéresse aussi tous les hommes intelligents, je crois devoir négliger momentanément les principes acquis et entrer en matière par la simple voie d'observation. Ce sera d'abord un moyen pour contenter tous ceux qui réfléchissent, et ensuite ce sera l'application de la véritable méthode d'observation et d'induction, qui seule conduit à la certitude et que je me suis efforcé de suivre dans tout le courant de mes recherches.

La source où les hommes puisent la notion d'un Être supérieur, c'est l'intuition de l'idéal, du vrai, du bien et du beau. Cette intuition se trouve dans l'âme du sauvage comme dans celle de l'homme civilisé ; elle était au fond du cœur des premiers incarnés, comme de toute la population actuelle du globe ; elle se recon-

naît même dans les errements des créatures inférieures, ainsi qu'il a été constaté (p. 385). Quelque vagues et indéfinissables que soient ces notions idéales, et quelque erronées qu'aient été les explications que les hommes s'en sont faites jusqu'à ce jour, la réalité n'en saurait pourtant être mise en doute, puisqu'elles se révèlent par la conscience, dont l'autorité pour la constatation des faits est irrécusable (p 177.) Or, comme rien ne se fait de rien, il est bien permis de se demander d'où nous viennent ces notions sublimes, car c'est là où commence la science divine.

La première observation à faire, à ce sujet, c'est que bien que l'idéal divin réside en nous, il est indépendant de nous, il dépasse nos sentiments et notre intelligence de cent, de mille, d'une infinité de coudées ! Nous ne l'inventons pas, et les esprits les plus vastes et les plus élevés sont écrasés sous l'immensité qu'ils découvrent derrière ces perfections ineffables. Rien ne peut leur faire croire que ce soit leur nature fragile et incertaine qui puisse leur ouvrir des perspectives d'une diversité et d'une sublimité aussi illimitées.

Effectivement l'indépendance de ces intuitions célestes de notre être infime est évidente, car quelles que soient nos dispositions morales, quelles que soient nos préoccupations intellectuelles, que, par exemple, nos intérêts sordides nous poussent à de méchantes actions, ou que notre ambition nous incite à usurper indûment le bien d'autrui, ou que nos passions nous fassent perpétrer des crimes, la conscience du bien, du vrai et du beau que nous avions antérieurement au méfait, reste immuable en nous, et condamne notre conduite, malgré les sophismes que nous accumulons pour nous en disculper,

malgré notre concupiscence qui nous fait méconnaître nos véritables intérêts. Le phénomène qui nous produit ces notions souveraines de quelque façon que nous le comprenions, est donc bien différent de notre volonté, de notre raison et de notre sentiment personnels. Il règne en nous, et malgré nous, comme la statue de la Divinité dans le sanctuaire d'un temple antique; et sa présence mystérieuse et suprême domine de sa sérénité immuable les mille agitations de notre âme, nous inspire le bien, nous avertit du mal, nous encourage dans le malheur, et nous console dans la défaite!

L'indépendance du phénomène qui produit en nous ces impressions ineffables, n'est donc point à contester et comme nous les découvrons par notre sens intime, et que nous leur reconnaissons une unité et une sublimité souveraine, nous sommes autorisés à en conclure qu'elles naissent en nous par suite de la présence universelle de l'essence divine, et de sa pénétration effective dans l'essence même de notre être. En effet, si Dieu n'existait pas, comment en aurions-nous des impressions sensibles et distinctes? Et, comme nous les avons d'où nous viendraient-elles si ce n'est par un rapport direct entre la substance de notre âme et l'essence même de Dieu, ainsi qu'il a été démontré dans le Chapitre de l'Origine de nos connaissances (p. 115)? La raison ne peut donc ni nier ces rapports, ni les rendre non avenus; et l'athéisme, le panthéisme, le naturalisme, toutes ces spéculations maladives deviennent impossibles, si l'on considère ces révélations idéales pour ce qu'elles sont : la preuve sensible de la présence personnelle de Dieu en nous.

Telle est la base inébranlable et toujours vivante de

notre connaissance de Dieu. Notion sublime et immuable qui de tous les temps a rendu illusoire ces systèmes éclos de l'orgueil et de la suffisance de la raison. La présence de l'Être est permanente, ses impressions sur l'âme humaine sont toujours réelles et toujours actives; notre sens commun s'en inspire, et oppose à tous ces sophismes un démenti perpétuel. Aucune théorie ne prévaudra jamais dans l'humanité contre la notion divine; et cette impuissance universelle et historique est une nouvelle preuve que nos intuitions idéales sont le témoignage direct et sensible de l'existence et de la présence effective de Dieu. La portée de ce phénomène intime est donc considérable, puisqu'il nous procure la notion certaine de l'existence de l'Être suprême; de plus il est excessivement fertile, parce qu'il implique différentes vérités qui en sont les conséquences immédiates.

Ainsi *la première conséquence* de cette notion de la présence universelle de Dieu est *la réalité de sa personnalité*, parce que la distinction que nous en établissons entre Dieu et nous, implique aussi bien son individualité que la nôtre. Cette distinction est même la preuve de son état tangible. Cette conclusion est sans contradiction, et la personnalité de Dieu en découle nécessairement, parce que, en nous créant distincts de lui et en se révélant à nous par l'ordre sensible, il doit évidemment exister et se distinguer de nous, comme nous nous distinguons de lui. En effet, comme Dieu, tout infini qu'il est, a créé des mondes et des êtres, il a dû leur octroyer à la fois l'existence, l'indépendance, une place dans son immensité, et une activité distincte de son activité éternelle. En se retirant de certains espaces pour

y déposer ses œuvres, et en pénétrant ses créatures par l'extrême ténuité de son essence, il leur ouvre naturellement son sein, il les embrasse de sa substance sans qu'il se soit diminué, ni amoindri, et la notion de son existence, de sa personnalité et de ses attributs en a été la suite inévitable. *La personnalité divine et sa nature tangible sont donc de nouvelles données qui s'ajoutent à nos notions idéales ; elles sont un nouveau pas fait dans cette connaissance, sans autre secours que l'expérience, le sens commun et la logique.*

Mais cette notion de la personnalité divine et de sa présence effective, nous conduit à faire une nouvelle observation qui concerne *la forme de l'essence divine ;* parce que si Dieu nous entoure et nous pénètre sans que nous nous en apercevions de nos yeux, bien que nous ayons les intuitions idéales qui nous trahissent sa présence, il est évident que nous devons au moins remarquer les lieux immenses que l'immensité de sa substance peut occuper, et le mouvement éternel que son activité infinie doit produire. Or nous allons voir que *l'espace* illimité qui nous entoure,dans lequel gravitent des milliards de mondes, et que nous mesurons en vain avec nos instruments les plus perfectionnés, que cet espace est évidemment formé par la substance incommensurable de l'Être ; et que *le temps* qui procède par un mouvement insensible, mais incessant et irrésistible, par lequel tout se forme, se développe, se modifie, et dont la succession est aussi illimitée que l'espace dans son étendue, que le temps peut sans contradiction être attribué au mouvement de l'activité, ou plutôt de la force divine.

Il n'existe effectivement pas de contenant sans con-

tenu, et *l'espace*, le plus considérable des contenants, ne saurait être vide; il n'aurait aucune raison d'être s'il ne récélait une substance qui le rendît nécessaire. C'est ainsi que nos physiciens sont arrivés dans ces derniers temps à y reconnaître la présence d'un fluide excessivement tenu qu'ils ont nommé *éther*, et à le considérer comme l'agent tout-puissant qui pénètre tous les corps et qui répand le mouvement dans tout l'univers. Or, sans entrer dans la voie des conjectures, on peut néanmoins induire par analogie de ce qui a été établi sur la fonction des êtres, qui seuls constituent la réalité, que, puisque l'éther se meut et semble l'origine de tous les mouvements généraux, la substance divine, si elle n'est pas l'éther lui-même , doit être en rapport avec ce fluide universel. L'espace, loin donc d'être un résultat de notre pensée comme l'enseignent, à tort selon moi, nos métaphysiciens (p. 90), a son motif d'existence dans la présence de la substance divine et de ses fluides impondérables.

Il en est de même *du temps*, car il n'y a pas de mouvement sans principe moteur, et le temps par sa nature universelle, continue et irrésistible, doit être l'effet d'une force également universelle et toute-puissante, telle qu'il appartient à Dieu seul de se manifester. En effet, c'est par le mouvement du temps que tout est entraîné vers des fins providentielles, que les effets succèdent aux causes, que les conséquences ressortent fatalement des principes, que les germes des créations déposées dans l'espace, s'épanouissent, se développent et accomplissent leur destinée. C'est par le temps que Dieu amène nos épreuves et nos félicités, qu'il nous fait expier nos erreurs et qu'il récompense nos efforts.

Mais le temps n'est pas seulement la manifestation de l'activité même de Dieu dans l'ordre fini, c'est encore par lui que les créatures reçoivent l'aire nécessaire à leur activité propre, comme l'espace leur accorde un lieu qui leur appartient. C'est le temps qui donne de la profondeur à la création, comme l'espace lui assure de l'étendue; sans ces deux dimensions, l'ordre fini serait impossible, et nul être créé ne pourrait ni exister, ni vivre, ni avoir une étendue, ni un mouvement propre.

En conséquence, *l'espace et le temps sont incontestablement les deux dimensions réelles et sensibles de l'ordre fini.* Mais, ne l'oublions pas, ils n'en sont que les formes et non le principe; celui-ci c'est l'essence divine elle-même, ainsi que je l'ai établi ci-dessus, car ce n'est que la substance de l'Être qui a pu engendrer l'espace, et le mouvement de la force de l'Être créer le temps. Rappelons-nous toujours que la création n'est pas placée en dehors de Dieu, c'est-à-dire en dehors de l'infini; mais qu'elle existe dans le sein de l'Être, et que nous qui regardons l'immensité tout autour de nous, nous qui pensons aussi à l'éternité en avance comme en arrière du présent, nous voyons l'essence de l'Être ou plutôt ses dimensions du centre à la circonférence, si je puis m'exprimer ainsi, sans préjudice de son infinité. Nous concevons de la sorte, en partant à la fois du point infime de notre existence et du moment imperceptible de notre vie, et en avançant vers l'immensité de l'espace et vers l'éternité du temps, *nous concevons l'infinité de l'être lui-même*, que nos sens n'atteignent pas, mais que notre pensée proclame par la tendance inévitable de sa logique.

C'est ainsi que par la pente irrésistible de l'induction, et poussés par l'observation des phénomènes qui nous impressionnent, la conception de la dualité de l'essence divine nous conduit à une quatrième notion de l'Être, car elle nous fait comprendre les conditions de *sa dualité d'aspect*. En effet nous venons de remarquer que l'ordre fini dont nous faisons partie est formé par les deux dimensions de l'essence divine, par l'espace et le temps ; qu'il n'est pas la totalité des êtres et des mondes, mais l'aspect de l'Être lui-même au point de vue de la créature. Ensuite cet aspect de l'ordre fini nous a porté malgré nous à concevoir l'aspect de l'unité infinie, c'est-à-dire l'Être considéré en lui-même. Or *comme l'idée de l'unité infinie de Dieu ne germerait pas en nous, si nous n'avions pas la connaissance sensible de l'espace et du temps, ainsi que celle de nos intuitions idéales*, nous sommes, à mon avis, autorisés d'en conclure *que l'ordre fini et l'ordre infini font un seul et même tout*, c'est-à-dire *qu'ils constituent la modalité générale de l'Être, ou la dualité de l'aspect de sa personne même.*

Cette *unité infinie* de Dieu, forme incommensurable de *sa personnalité*, constitue le point de vue de l'unité divine, d'où l'on embrasse l'immensité et l'éternité dans une seule conception, conception qui renferme tout ce qui est, a été et sera. C'est là le principe divin du panthéisme qui a sa raison d'être dans l'un des aspects de la modalité de l'Être. Mais ce principe est doublement incomplet, puisqu'il ne reconnaît d'abord pas la dualité de l'essence de l'Être, substance et force, et puisqu'ensuite il ne comprend pas non plus l'aspect de l'Être dans l'ordre fini, espace et temps. L'ordre infini, en effet, n'est que le *premier aspect* de la modalité

de l'Être ; celui de l'unité, de l'inconditionné, de l'absolu. Il ne donne pas l'explication de la création qui nous est fournie par la notion du second aspect.

Ce second aspect de l'Être est le seul qui nous soit sensible. Il est formé par l'activité créatrice divine, et constitue, comme nous savons, *l'ordre fini* avec le temps et l'espace pour dimensions. Cet aspect n'a pour nous aucune incertitude, puisque nous en avons la conscience pleine et entière, et que c'est de lui que nous partons pour nous élever à la notion du premier. Or la création, comme je l'ai déjà fait remarquer, ne pouvait se réaliser ailleurs que dans le sein même de Dieu, puisqu'il est infini. En conséquence, nous devons nécessairement être noyés dans son essence, substance et force, et avoir conscience de sa présence et des dimensions de ses deux éléments constitutifs. Ce second aspect de Dieu est le fond de la théologie chrétienne. Cette doctrine n'a aperçu dans l'Être que son activité créatrice et providentielle, et n'a point embrassé le problème divin dans tout son ensemble. Le Bramanisme, au contraire, a compris le double aspect de l'Être, puisqu'il place à l'origine des temps un Dieu neutre qui s'est dédoublé pour former le ciel et la terre. Cette doctrine antique possède donc la notion de Dieu de l'ordre infini et de l'ordre fini; seulement elle n'a pas suffisamment sauvegardé la personnalité des êtres créés, puisqu'elle leur assigne pour fin non leur propre félicité, mais leur retour dans la substance même de Brama.

Voilà comment la connaissance complète de Dieu se déploie devant notre pensée, en partant de nos intuitions idéales, c'est-à-dire d'un fait de conscience positif, pour aboutir d'abord à la notion de la personnalité de Dieu,

puis à celle de sa substance et de son étendue finie et infinie, et ensuite à celle de sa force et de son mouvement également fini et infini. Ces données premières nous ont fait reconnaître la dualité de l'essence divine et celle de son aspect, et nous révèlent l'inhérence, dans l'Être, de l'ordre fini aussi bien que de l'ordre infini. C'est ainsi que, par l'observation des faits et par la détermination de leurs causes immédiates, nous avons pu, sans risquer la moindre hypothèse, résoudre le problème le plus ardu du savoir humain, conformément aux principes premiers de la science, de la vérité, de la réalité et de la certitude.

En effet, si nous revenons actuellment au système de l'analogie, nous retrouverons ces éléments de la notion divine dans la définition concrète de l'Être et de ses quatre éléments constitutifs.

I. Considéré *dans son unité* et sa personnalité infinie, Dieu est l'Être absolu, l'inconditionné, l'immuable, celui qui est, qui sera et qui a été. Ces trois termes, conçus dans une conception unique, établissent qu'en principe tout est en Lui, tout est par Lui, tout est Lui.

II. *La substance de l'Être* est son principe d'existence. Elle est infiniment plus ténue, plus délicate, plus sensible, mais aussi plus étendue et plus résistante que celle des âmes humaines. Elle renferme et conserve toutes les qualités sublimes et permanentes de Dieu, et forme en lui cet ordre potentiel idéal, tout parfait, dont nous avons la révélation dans nos intuitions divines. C'est aussi par sa substance que Dieu constitue l'espace, pénètre tous les êtres et toutes les créations renfermées dans son sein, et qu'il s'étend à l'infini sans rencontrer de limites. C'est encore par elle que Dieu

est en relation avec l'éther de nos physiciens et produit à volonté l'électricité, la lumière, la chaleur et le mouvement.

III. *La force divine* est le principe de vie, d'activité, de connaissance et de mouvement de l'Être, l'origine de son intelligence absolue et de sa toute-puissance créatrice. La forme infinie de l'activité de l'Être est l'éternité; et celle de l'ordre fini, le temps. Enfin,

IV. Examiné dans *sa manière d'être*, Dieu est le créateur, l'origine de l'ordre fini, la providence, l'ordonnateur universel. C'est dans cet ordre de choses établi dans son sein qu'il nous a octroyé notre liberté, notre substance, notre force et notre destinée personnelles, qu'il nous a cédé une place dans l'espace, et accordé notre liberté de mouvement dans le temps.

Telle semble devoir être la détermination des quatre éléments constitutifs de l'Être d'après les principes premiers et selon la loi de l'analogie universelle. En conséquence, la définition de Dieu pourrait être formulée de la manière suivante :

Dieu est l'Être primordial dont la constitution renferme une dualité essentielle, substance et force, et une dualité d'aspect, fini et infini, qui se révèle à nous par nos intuitions idéales et qui se fait connaître dans l'ordre fini par sa double forme, espace et temps, et dans l'ordre infini, par l'immensité et l'éternité.

C'est ainsi que la connaissance divine devient la confirmation irrécusable de la vérité que nous avons puisée dans les faits primordiaux de notre conscience; et sur laquelle sont fondés les principes religieux, politiques et scientifiques que j'ai essayé d'établir dans cet ouvrage, car il a été dit que nous sommes semblables à Dieu, et que la

connaissance de soi est le commencement de la sagesse.

CONNAIS-TOI TOI-MÊME

inscrit en lettre d'or sur le fronton des temples de Delphes et de Jérusalem n'était, par conséquent, pas seulement un conseil donné aux fidèles pour étudier leurs qualités et leurs défauts personnels, mais bien la clé mystérieuse de la connaissance de l'Être, et l'origine de la science première dont découle la notion de l'origine de tout ce qui est, ainsi que la connaissance de nos destinées passées, présentes et futures.



FIN.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.

Pages.

DEUX LETTRES DE JEAN REYNAUD.......................... I

LIVRE PREMIER.

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES. — PROBLÈME SOCIAL.

CHAPITRE PREMIER.

LA MORALE ET LA RELIGION.

Aperçu général de l'état social actuel. — Les problèmes religieux et politiques se posent d'eux-mêmes. — L'idéal du bien et l'instinct du bonheur. — Origine de l'empire de la religion. — Causes de l'impuissance de la science morale. — Aveu des moralistes 1

CHAPITRE DEUXIÈME.

CRITIQUE DE LA MORALE DU DEVOIR.

M. Cousin — Éclectisme et spiritualisme — Rigorisme du système moral.. 10

I. La vertu et le bonheur.

Le souverain bien. — Vertu et bonheur. — Premières contradictions. — Les définitions du bonheur. — Le bonheur et la vertu. — MM. Cousin et Paul

Pages.

Janet. — Occasions pour faire acte de vertu. — Point de vertu sans passions. — Nouvelles contradictions.. 15

II. La vertu, la nature morale et la perfection.

Indépendance et importance de la nature morale. — Ses services. — M. Cousin et la nature morale. — Deuxième contradiction. — Prétendue personne morale. — Triple fondement de la vraie morale. — Immoralité de la morale du devoir. — La vertu et la perfection.. 28

III. La justice et les bonnes intentions.

La loi de la justice. — Insuffisance du principe du juste. — L'incertitude est notre lot. — Vanité des bonnes intentions. — Immoralité de ces principes. — Leurs conséquences anarchiques................. 35

IV. Du progrès et de la raison d'Etat.

Effets moraux de l'antagonisme. — Vices de la morale d'amour. — Cette morale est anti-progressive. — Impossibilités du devoir strict. — Liberté dans le devoir.. 45

V. Conclusion de cette critique.

Résumé des erreurs du système. — Condamnation de cette morale.. 56

PROBLÈME SOCIAL.

Éléments du problème. — Remède aux perplexités du parti libéral.. 60

LIVRE DEUXIÈME.

DE L'AME ET DE SES VICISSITUDES.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'EXISTENCE DE L'AME ET DE SES QUATRE ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS.

Définitions impossibles. — Point de départ de la psychologie. — Faits de conscience primordiaux. —

Pages.

Démonstration élementaire de l'existence de l'âme. — Dualité d'aspect. — Faits et inductions. — Essence double et une. — Division de la psychologie. 67

CHAPITRE DEUXIÈME.

DÉMONSTRATION DE LA DUALITÉ ESSENTIELLE.

ERREURS FONDAMENTALES DU SPIRITUALISME.

Argument du spiritualisme. — Ses erreurs. — Arguments de MM. Cousin et Tissot. — Du dynamisme de Leibnitz. — Force et substance. — Subjectivité de la notion de l'étendue. — Kant, MM. Tissot et Magy. — Unité et simplicité de l'âme. — Nécessité de la dualité. — Aveux de l'impuissance spiritualiste. — Autorités en faveur de la dualité. — Détermination de la substance et de la force de l'âme ainsi que de leur union. — Résumé et division des études.......... 79

CHAPITRE TROISIÈME.

DE LA NATURE DE L'AME OU DE L'ORDRE SUBSTANTIEL ET POTENTIEL.

Notre nature morale, intellectuelle et pratique. — Observation importante de M. Cousin. — Objets des recherches.................................. 102

I. De la sensibilité et de l'origine de nos connaissances.

De la sensibilité. — Sensation et perception. — Autonomie et universalité de l'ordre sensible. Origine des connaissances.................................. 105

Aperçu physiologique.

Le vitalisme. — Type substantiel du corps. — Fonctions organiques de notre essence. — Organe du sens intime.................................. 109

Suite de la sensibilité.

Origine des intuitions divines. — Du sentiment de l'évidence. — Insuffisance des méthodes. — Pascal. — Les esprits fins et les esprits de géométrie. — Erreurs

Pages.

du sentiment de l'évidence. — La sagesse comme élément de la science........................... 114

II. De la mémoire.

Origine de la mémoire. — Deux espèces de mémoire. — Universalité de la mémoire spontanée. — Exemples de notre double mémoire.................. 125

III. De l'imagination.

Son origine. — Du groupement instinctif des idées. — M. Alf. Maury. — L'imagination et la pensée. — Définition................................ 130

IV. De la nature morale, intellectuelle et pratique en général, ou des sentiments, des idées, du sens, de l'esprit, du goût et des habitudes.

Origine des sentiments, des idées, etc. — Transformations de notre nature en bien ou en mal. — Définitions du goût, de l'esprit et du sens. — Du sens commun. — M. Cousin. — *Ensemble de nos facultés spontanées*................................ 136

V. De l'état anormal de la substance essentielle, ou des rêves, des passions et de la folie-manie.

De l'irritabilité de notre substance et des phénomènes moraux qui s'en suivent.................... 142

1. *Des rêves.*

Origine. — Les rêves et le somnambulisme....... 143

2. *Des passions.*

Définitions. — Platon et les spiritualistes. — Origine. 145

3. *De la folie-manie.*

Deux espèces de folie. M. Alf. Maury. M. Moreau de Tours et M. Paul Janet. — Détermination selon la dualité essentielle............................ 150

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE LA FORCE DE L'AME OU DE L'ORDRE VIRTUEL.

De l'observation des faits et de la détermination des rapports. — Simplicité du principe de notre activité. — Dynamistes et spiritualistes. — Division......... 154

I. **De l'activité morale de notre force essentielle, ou de l'attention, de la volonté, de la vertu, de l'empire sur soi, etc.**

Pages.

De l'attention. — Attention et pensée. — De la volonté, de la vertu, etc. — Force et nature morales. — Qualités et défauts de la force morale............... 159

Erreurs fondamentales de la morale chrétienne.

La nature de l'âme et l'empire de satan. — Abus de la morale de contrainte. — Sa fausse grandeur. 167

II. **De l'activité intellectuelle de notre force essentielle.**

Du cerveau. — Ordre rationnel. — Détermination de la raison.................................... 170

1. *De la raison.*

Ses limites. — La raison selon M. Cousin. — Effet moral de l'activité volontaire et rationnelle........ 172

2. *La conscience et l'honneur.*

Définition de la conscience. — La conscience en philosophie. — M. Cousin. — Méthode de conscience. — La conscience en morale. — Définition de l'honneur. — Honneur et conscience.................. 176

3. *Du souvenir et de la mémoire.*

Remarques sur la différence de ces deux facultés.. 184

4. *L'humour et l'esprit.*

Analyse et différence.......................... 185

5. *Fantaisie et Imagination.*

Analyse et différence. — *Ensemble des facultés virtuelles*.. 186

De l'activité anormale de la force essentielle.

1. *Le somnambulisme.*

Détermination. — Physiologistes et spiritualistes. — Exemples de l'union de nos éléments essentiels.. 188

2. *L'exaltation.*

Description et détermination. — Exaltation et sensualité. — *Dangers de la morale chrétienne*........ 192

3. *La folie-monomane*

Détermination. — Origine........................ 196

III. **De l'activité dynamique de la force essentielle.** 197

Pages

CHAPITRE CINQUIÈME.

DU CARACTÈRE DES HOMMES.

Insuffisance de la physiologie et de la psychologie. — Origine de la diversité des caractères. — Equivalence de nos deux ordres essentiels. — Tableau comparatif. — Différence catégorique des caractères. — Trois genres de caractères. — 1° *Des caractères de l'ordre substantiel,* — 2° *Des caractères de l'ordre virtuel.* — 3° *Comparaison.* — Versatilité des caractères virtuels. — Lamennais, Rossi, M. Sainte-Beuve. — Savants et poëtes. — MM. Sainte-Beuve, Liszt, Wagner et Berlioz. — Artistes et professeurs. — Influence sociale des deux genres de caractères. — 4° *Des caractères équilibrés.* — Hommes d'Etat — Opinion de M. le duc de Persigny 199

OBSERVATIONS SUR LES MOYENS IMMÉDIATS POUR CONNAITRE LE CARACTÈRE DES HOMMES.

Physiognomonie et phrénologie.................. 231

CHAPITRE SIXIÈME.

DU GÉNIE DES NATIONS.

Du principe des nationnalités. — Origine du génie des nations.. 234

I. Le caractère français.

Prédominance de l'ordre substantiel. — Degré éminent de sa virtualité générale. — 1° *De l'action de l'ordre substantiel dans le caractère français.*— Les paysans. — Les ouvriers, bourgeois et nobles. — Permanence du caractère. — Qualités et vices. — Bassesses du solliciteur. — Amour de la distinction personnelle. — Entraînements de la nature française. — Dispositions peu progressives. — Ordre politique instinctif. — De l'art français. — De la science française. — La libre pensée. — Le spiritisme et la libre pensée. — De l'industrie française. — De l'ordre religieux. — Le christianisme et la libre pensée. — 2° *De l'action de l'ordre virtuel dans le ca-*

Pages.

ractère français. — Manie de la réglementation. — Influence des légistes et théoriciens........ 236

II. Le caractère anglais.

Le Français à Londres. — De l'ordre substantiel anglais. — Défectuosités. — La sensualité anglaise. — Le Cant et le Snobisme. — De l'ordre virtuel anglais. — Grandeurs et défauts. — De l'art anglais. — De la science anglaise. — Mépris des théories. — De l'industrie anglaise. — De la politique anglaise. — Liberté et privilèges. — Egoïsme de cette politique. — Du christianisme anglais. — Origine de l'esprit de secte........ 276

III. Le caractère allemand.

Du sentiment allemand. — De la sensualité allemande. — De l'ordre virtuel allemand. — Ses avantages et ses faiblesses. — Défaut d'initiative. — Rareté des chefs-d'œuvre allemands. — Valeur de la philosophie allemande. — Stérilité de la pensée allemande. — Inertie historique. — Luther et la Réformation. — Littérature et politique allemandes........ 304

IV. Le caractère italien.

Qualités et défauts........ 322

V. Le caractère espagnol.

Qualités et défauts........ 324

VI. Le caractère russe.

Qualités et défauts. — Origine de ses vices........ 327

VII. Le caractère polonais

Qualités et défauts. — Origine de ses malheurs........ 331

VIII. Le caractère turc.

Qualités et défauts........ 333

IX. Le caractère arabe.

Qualités et défauts........ 334

X. Le caractère chinois.

Qualités et défauts........ 337

XI. Le caractère japonais.

Qualités et défauts........ 340

XII. Le caractère nègre.

Qualités et défauts. — Esclavage et affranchissement........ 342

Pages.

XIII. Le caractère du peau-rouge.

Qualités et défauts... 347

XIV. Considération finale sur les génies nationaux. 349

CONCLUSION GÉNÉRALE

DE LA DÉMONSTRATION DE LA DUALITÉ ESSENTIELLE.. 350

CHAPITRE SEPTIÈME.

DE LA DUALITÉ DE L'ASPECT DE L'AME.

De l'unité et de la destinée de l'âme. — Dualité de sa manière d'être........................... 353

CHAPITRE HUITIÈME.

DE L'UNITÉ DE L'AME.

Des conditions de l'unité de l'âme. — Division de l'étude.. 355

I. De l'identité.

Démonstration.................................. 356

II. De la personnalité.

Conditions de la personnalité. — Définition de l'être. — Spiritualistes et physiciens. — Causes de l'anarchie de la science........................ 357

III. De l'originalité.

La loi de notre destinée. — Obligation immuable d'être les fils de nos œuvres. — Le bonheur ne peut nous venir de Dieu. — Les cercles vicieux. — Etudes nouvelles.. 561

IV. De l'origine de l'âme et de l'origine des êtres.

De notre existence générale. — Préexistence et immortalité. — De l'origine atomique. — Conformité de l'origine de tous les êtres...................... 365

V. Éléments de la connaissance de l'origine et du développement moral, intellectuel et organique des êtres.

Pages.

Observations générales et division................ 373

1. *Des séries de l'organisme.*

Aperçu général. — Système de métamorphose de Goëthe et de Geoffroy Saint-Hilaire. — Complément de ce système.. 374

2. *Du système général de l'incarnation.*

Mutabilité des particules corporelles. — Système naturel de l'incarnation. — Génération ordinaire. — Incarnation directe....................................... 375

3. *De la génération spontanée.*

Difficulté principale. — Définition de l'être selon les biologistes. — M. Henri de Parville. — De l'épanouissement des atomes..................... 378

4. *Aperçu de l'histoire de la création,*

Genèse paléontologique.— Origine des êtres. — Leur développement historique. — Ordre moral et intellectuel chez les animaux. — Leurs intuitions divines. — Conclusion sur les conditions de l'unité de l'âme. 381

CHAPITRE NEUVIÈME.

DE L'ORIGINE DU MAL ET DE LA COERCITION PROVIDENTIELLE.

Le mal existe. — Doctrines sur son origine. — L'incarnation n'est pas le mal. — Influence ordinaire du serpent. — La bête n'est pas toujours immonde. — Vices originels. — But des vicissitudes terrestres. — Loi Darwin de la sélection. — Résumé............ 388

MOTIFS POUR L'ÉTABLISSEMENT D'UNE RELIGION TIRÉS DE L'INTÉRÊT INDIVIDUEL.

Limites des notions du sens commun. — Nécessités de l'intervention de la raison et de la science. — Création d'un sacerdoce... 402

ERREUR FONDAMENTALE DES DOGMES CHRÉTIENS.

Péché originel et Rédemption. — Perfection chrétienne et perfection humaine. — Antagonisme entre la société et l'Eglise. — Cause de l'indifférence religieuse.. 405

CHAPITR IXIÈME.

DE LA DESTINÉE DE L'AME.

Pages.

Quatre conditions de notre destinée. — Erreurs des doctrines morales. — Hétérogénité des principes de bonheur, de liberté, de perfection et de puissance. — Double but de notre activité.......................... 411

CHAPITRE ONZIÈME.

DU PROGRÈS DE L'AME.

Immuabilité des espèces. — Destinée progressive des individus. — Ecueil des civilisations avancées. — Impuissance moralisante des arts, des sciences et de l'industrie. — Influence morale du progrès...... 418

I. Des moyens pour provoquer le progrès humain.

Définition du progrès de l'âme. — Du progrès instinctif. — Du progrès intentionnel. — Action réciproque de nos deux ordres essentiels.............. 425

II. De la réalisation du progrès dans l'âme.

Du système nerveux. — Des maux nerveux. — Origine et traitement. — Transformation de notre substance.. 430

III. De la lenteur du progrès de l'âme.

De l'instruction et de l'éducation. — Insuffisance de l'enseignement. — Conditions sévères de notre progrès. — *Impossibilité de la rémission des péchés*... 433

IV. De l'union du progrès et du bonheur. — Des consolations dans le malheur.

Deux faces de notre existence dans l'espace et le temps. — Bonheur et progrès doivent se réaliser ensemble. — Dangers de ne vivre que pour l'un ou pour l'autre. — Véritables consolations dans le malheur. — *Vanité des consolations chrétiennes*...... 437

CHAPITRE DOUZIÈME.

DE LA VIE FUTURE ET DE LA LOI DE L'EXPIATION.

Pages.

Immuabilité de la loi de notre destinée. — Du trépas. — Conséquences immuables de nos actes. — *Le chrétien dans l'éternité.* — Existences futures. — Unité du séjour des bons et des méchants. — Des éclaircissements de la science.......................... 442

DE LA BÉATITUDE CÉLESTE SELON LE CHRISTIANISME.

Le ciel chrétien. — Les deux paradis. — Ignorance des théologiens. — Jean Reynaud et M. Caro. — La science seule éclaire notre avenir............. 450

CHAPITRE TREIZIÈME.

LA LOI MORALE NOUVELLE.

La morale n'est pas universelle. — Morale indépendante. — Immoralité de cette théorie. — La loi morale se résume en bonheur et progrès. — Formule générale. — Sanction de cette morale. — Elle est facile à comprendre. — Elle exige plus des forts que des faibles. — Sa supériorité sur les autres principes moraux...................................... 458

RÉSUMÉ GÉNÉRAL ET CONCLUSIONS DOGMATIQUES.

Résumé scientifique. — Dogmes chrétiens et dogmes nouveaux. — Réforme religieuse.................. 466

LIVRE TROISIÈME.

DE L'ORDRE SOCIAL.

CHAPITRE PREMIER.

DU CORPS SOCIAL.

Principe fondamental de la science sociale. — La nature concrète de la société. — Quatre principes constitutifs.. 473

CHAPITRE DEUXIÈME.

DE L'UNITÉ SOCIALE.

LA FAMILLE, LA NATION ET L'HUMANITÉ.

Pages.

La Famille. —Monarchie et démocratie. —La démocratie et l'unité sociale. — Le principe patriarcal. — Le principe de la nationalité. — Indélibilité du caractère national. Conditions de l'ordre national. — Le gouvernement des races supérieures et inférieures. — Du principe humanitaire. — De l'unité sociale....... 477

CHAPITRE TROISIÈME.

DE LA SOLIDARITÉ SOCIALE.

Théories diverses. — Conditions rigoureuses de la solidarité. — Solidarité de toutes les créatures. — Solidarité humaine. — Solidarité nationale. — Influence funeste des faux principes sur la prospérité sociale. — Les chrétiens et les sensualistes dans l'Etat. — Libertés dangereuses. — Nécessités de la vraie science... 490

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE LA LIBERTÉ DANS L'ORDRE SOCIAL.

La liberté et la solidarité. — La liberté comme principe social unique.............................. 502

I. De la liberté politique.

La liberté démocratique dans l'antiquité. — La liberté politique et le droit divin. — Théorie de la liberté politique. — La liberté politique selon M. Cousin. — Du droit et du devoir. — Autorité et liberté politiques. — Nos philosophes révolutionnaires. — Suites funestes de la liberté politique. — Valeur des principes de 89.............................. 504

II. De la vraie liberté sociale.

La liberté de l'initiative individuelle. — Des spécialités professionnelles. — Du souverain national. —

Pages.

Du souverain de droit divin. — De la propriété professionnelle. — Du prince et du président. — Du pouvoir aux Etats-Unis. — Moralité de la sécession. — Politique des présidents des Etats-Unis. — Vices de l'ordre politique de l'Union. — Nécessité politique du prince. — Du gouvernement personnel.— Caractère de la liberté individuelle. — Nécessité de l'unité gouvernementale. — Résumé.. 523

CHAPITRE CINQUIÈME.

DU PRINCIPE D'AUTORITÉ.

La loi Darwin en politique. — Caractère de la véritable force. — Incapacité des majorités. — Despotisme de la démocratie. — Difficultés de l'ordre social. — Fonctions sociales des supériorités. — L'autorité et la liberté. — Inconséquence du parti libéral. — Influence heureuse des supériorités. — Inconvénients politiques de la force brutale. — Légitimité des usurpations. — Vices du système électif. — Les présidents Lincoln et Johnson. — Léopold Ier. — Louis-Philippe. — Chute du système parlementaire. — Seconde inconséquence du parti libéral. — Erreur fondamentale de la Révolution. — Régimes politiques de la Révolution. — L'empire actuel. — Des projets de l'opposition. — Remède à la situation. — De l'usurpation du pouvoir en France, en Angleterre, en Allemagne, en Italie et en Espagne. — La loi du plus fort aux Etats-Unis. — La fièvre de l'or et de la liberté. — Du devoir du prince et des citoyens. — Organisation politique nationale. — Résumé....... 547

CHAPITRE SIXIÈME.

DE LA NÉCESSITÉ SOCIALE D'UNE RELIGION.

La loi sociale générale. — Influence de la religion. — Politique et religion. — La Révolution en danger. 586

I. De l'inaptitude du christianisme pour servir de religion à la société moderne.

La non-divinité de Jésus-Christ. — Vérités inat-

Pages.

taquables du christianisme. — Beautés de l'organisation de l'Eglise. — Résumé des erreurs des dogmes chrétiens. — Jésus-Christ a ignoré la valeur sociale de la religion. — Politique chrétienne. — La société moderne et le christianisme. — Grandeur et décadence de l'Eglise. — Le catholicisme et l'esprit moderne. — Le protestantisme. — Dangers du maintien du christianisme 593

II. Des conséquences déplorables de l'indifférence religieuse du parti libéral.

Autorité de l'opinion de Mirabeau sur la liberté des cultes. — L'homme n'a pas deux principes de conduite. — Impossibilité de la séparation du temporel et du spirituel. — Impuissance morale du parti libéral. — But sensuel de la société actuelle. — Cause de la rareté des gens capables et honnêtes. — Les libres penseurs pratiques. — La famille dans notre époque. — De l'enseignement universitaire. — Ses mauvais résultats. — Défauts de sa méthode. — La vraie méthode d'enseignement. — Absence d'une doctrine morale et philosophique universitaire. — Impuissance pédagogique de l'Etat. — Théories libérales dans l'ordre économique. — De la production et de la consommation. — Des encouragements donnés au luxe. — Influence désastreuse du luxe. — Unique remède au désordre social. — Le prêtre, le prince et le citoyen. — La religion est le fondement et le couronnement de l'ordre social 604

RÉSUMÉ GÉNÉRAL

DE L'ÉTUDE DE L'ORDRE SOCIAL 635

LIVRE QUATRIÈME.

DE DIEU ET DES PRINCIPES PREMIERS.

CHAPITRE PREMIER.

DES PRINCIPES PREMIERS OU DE LA SCIENCE DE L'ÊTRE.

Importance générale de la notion concrète de l'être. — Cousin, Kant, Aristote. — Principes des Théogonies

Pages.

antiques. — Conclusion, les quatre éléments constitutifs de l'être sont le fondement de la science humaine.. 439

CHAPITRE DEUXIÈME.

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU,

Diverses définitions de Dieu. — De la notion divine selon l'observation directe. — De l'origine de l'idéal. — De la personnalité divine. — De la dualité de l'essence divine — De l'espace et du temps. — De l'ordre fini et infini. — La dualité de l'essence et la dualité de l'aspect de Dieu. — Résumé. — Constitution de l'Etre des êtres par analogie avec la notion concrète de l'être. — Conclusion.................................... 669



FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

CLICHY. — Imp. MAURICE LOIGNON et Cie, rue du Bac-d'Asnières, 12.

